

CONJETURAL

REVISTA PSICOANALITICA

La literatura lacaniana en Argentina

Freud y el mito

“Los caballeros del infinito”

Interpretación psicoanalítica del suicidio

10

CONJETURAL

REVISTA PSICOANALITICA

ediciones sitio



Diagramación y tapa: Pablo Barragán
Composición y armado: Jorge Castillo / Lita Katopodis

ISSN: 0326-7601
RNPI: en trámite

Interior del país: distribuye CATALOGOS

CONJETURAL

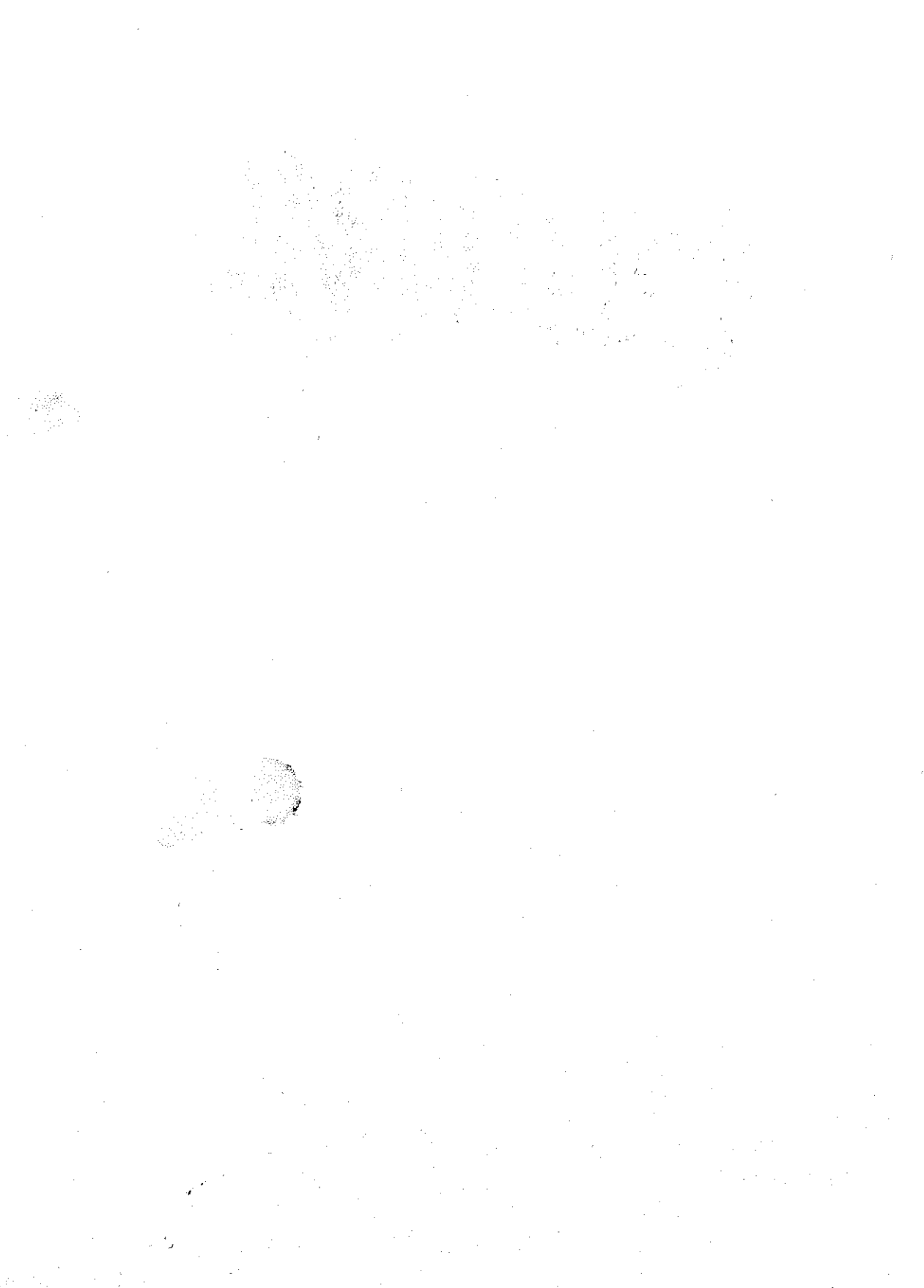
REVISTA PSICOANALITICA

Dirección: Jorge Jinkis

Redacción: Sara Glasman
Luis Gusmán
Mario Levin
Juan B. Ritvo

Nº 10 - Agosto de 1986

Correspondencia y originales: Rawson 22 - 1182 Buenos Aires - Argentina



INDICE

Conjetural, revista psicoanalítica

La literatura lacaniana en Argentina 9

Una dificultad de la práctica analítica

Interpretación psicoanalítica del suicidio 21
Jorge Jinkis

Freud y el mito

Génesis de una interpretación mítica de Freud 41
Ramón Alcalde

Prometeo: un sueño de la especie 45
Eduardo Grüner

La edad de la lectura

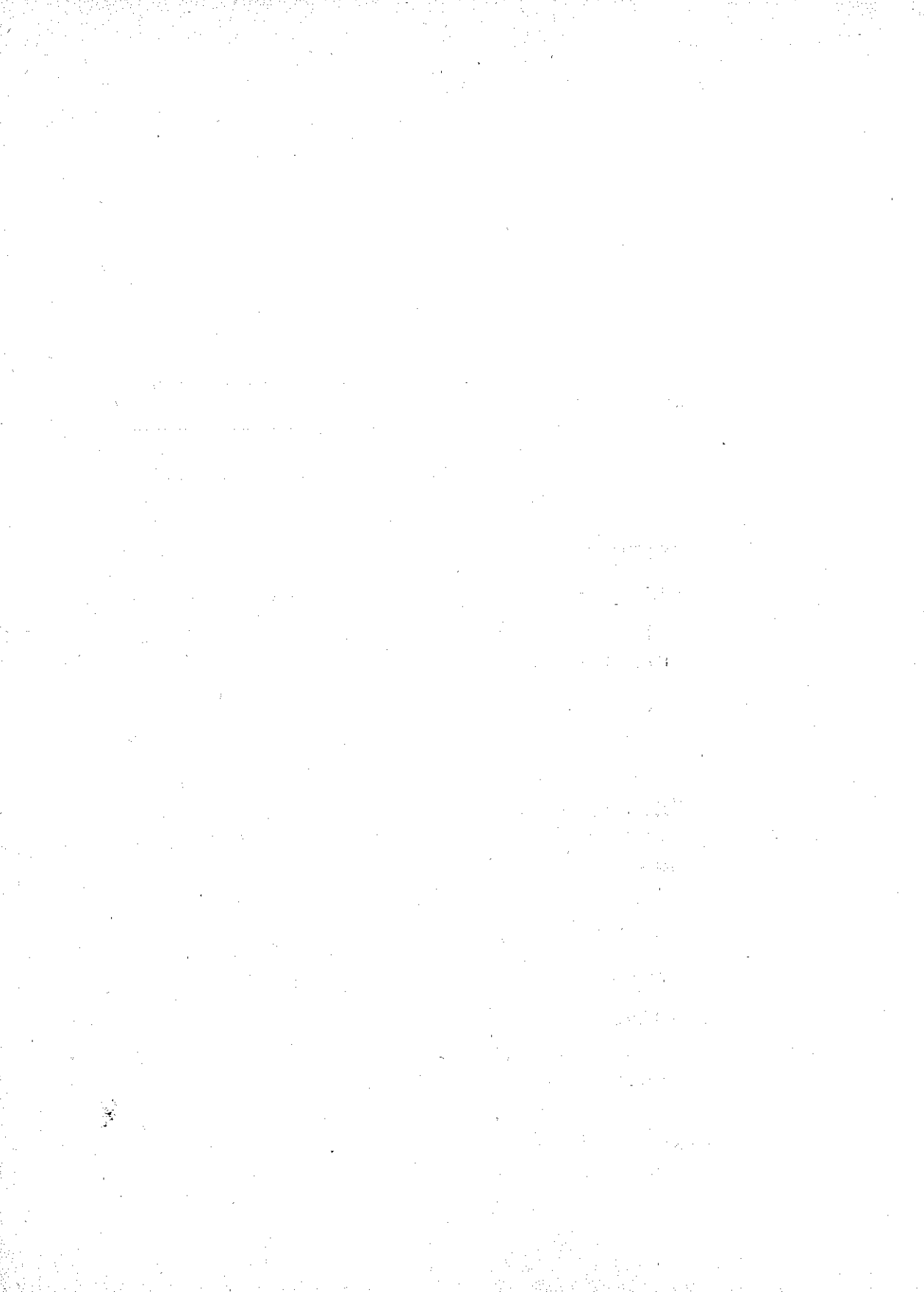
Mediación y repetición 55
Juan B. Ritvo

Suplemento de ciencias conjeturales

"Los caballeros del infinito" 69
Mario Levin

"El todo es más grande que la parte" 77
Arpád Szabó

Teoría del tiempo 88
Víctor Goldschmidt



Conjetural
revista psicoanalítica

La literatura lacaniana en Argentina

Las consecuencias más notorias que ha logrado ocasionar el discurso de Jacques Lacan, se despliegan en una serie de cuestiones que parecen concentrarse alrededor de dos nudos tradicionalmente espinosos: la formación de los analistas y la transmisión del psicoanálisis.

El montaje analítico del dispositivo del pase y los ensayos folletinescos de volverlo practicable, la fundación de una escuela y la decisión no menos notable de declarar el fracaso de aquella experiencia, testimonian que el lacanismo no ha podido sustraerse de esa tradición en la medida en que las escisiones, las divisiones y la multiplicación de los grupos, siguen produciéndose sobre los ejes de la formación y la transmisión.

Una respuesta que desespera de la solución que propone, adopta la forma de un llamado al orden que, a veces, como extremando la fineza del desconocimiento que la anima, resulta también un llamado a la buena voluntad: "Es una cuestión analítica, es asunto de análisis". Y por supuesto que sí, también nosotros podemos ubicar en el análisis de cada uno la membrana que hace resonar las dificultades halladas tanto en la comunicación de una experiencia como en las vías de acceso a una capacitación para conducirla.

Pero con esto hay que ser serios, y no hallamos mejor manera que la que Freud indica cuando rechaza el recurso del análisis para zanjar diferencias en el plano de las controversias teóricas. Pero para Freud esto sólo significaba no entrometerse con las personas, y de ningún modo renunciar a los poderes de la interpretación. Por lo demás, para el caso que nos ocupa, y en nuestro país, aquellas diferencias están lejos de ser obvias y no es fácil decidir sobre su estatuto.

¿Cómo comenzar, no obstante, a nombrarlas? Nos pareció legítimo considerar, en esta primera instancia, lo que podemos llamar *literatura lacaniana*, entendiendo bajo esta rúbrica lo que se publica en forma impresa de lo que ha sido escrito o dicho¹, en un campo sólo limitado por el uso de los signifi-

¹ La inmensa mayoría del material recogido para la confección de libros y otras publicaciones, consiste en transcripciones de conferencias, cursos, mesas redondas y discusiones. Se edita mucho, se escribe poco.

cantes que provienen del discurso de Lacan. A contramano de lo que en las publicaciones existentes parece ser un trabajo activo de evitación², hemos nombrado algunos artículos y sus autores, los mejores y los peores, queremos decir, siempre representativos de lo que se puede reconocer como valor tendencial.

También es cierto que esa tendencia traza los rasgos de un personaje ausente y sin embargo central, anónimo y ubicuo, asistente de toda ocasión oral o escrita, monstruo de miles de cabezas que a la hora de la cuenta recibe el nombre de *consumidor final*.

Nos pareció pertinente descuidar la *performance* conceptual o teórica de los trabajos, a veces interesante, a veces trivial, y atender mejor a los procedimientos e índices que nos anotan de los modos de relación del sujeto con el discurso que dice sostener. Esta decisión no nos permitió excluir algunos textos³ de la caracterización crítica que nos merecía el conjunto en que los mismos se encuentran incluidos, pero apuntamos a otra cosa: precisar la relación de los psicoanalistas con el psicoanálisis. Si en algunos casos nos hemos detenido en los umbrales de la interpretación, siempre hemos querido mostrar los lugares en los que ésta podía caer.

Las citas, los ejemplos, los relatos de congresos, las presentaciones de casos son, por supuesto, ocasiones privilegiadas para no aplastar el sujeto de la enunciación contra el piso del enunciado, y permitir que se revele la diversidad incontrollable de sus modalidades de relación. Pero justamente aquí —y anticipamos entonces uno de los resultados de nuestra lectura—, hemos hallado un estilo fijado para la narración, una tópica pauta para la argumentación, es decir, una *forma canónica* impuesta por un verosímil.

Si lo verosímil es la regla que impone la adecuación de un discurso a otro que es paradigmático y, por lo mismo, tutor, la instauración de la verosimilitud en psicoanálisis es contraria a la verdad. Y tal vez la literatura que llamamos "lacaniana", no sea sino un nuevo verosímil.

*
* *

Comencemos por el análisis de un relato⁴ que construye un personaje, el neurótico, sujeto intencional que, luego de pasar por distintas pruebas y avatares llegará, por fin, al fin del análisis, atravesamiento del fantasma por

² Muy raramente, en el interior del campo lacaniano, un autor local cite el texto de otro "ubicado en otro grupo". Esta mezquindad propia de la psicología de grupo, es un síntoma generalizado del que nuestra revista participa.

³ Hubiera sido el caso, entre otros, del artículo de N. Ferreira, "La interpretación: una decisión" (*Cuadernos de psicoanálisis*, Año XVI, Nº 3, EFA), o el texto de J. C. Cosentino: "La resistencia al levantamiento de las resistencias en la transferencia" (*Seminario lacaniano*, Año 1, Nº 1).

⁴ D. S. Rabinovich y colaboradora: "Neurosis y pulsión", en *Histeria y obsesión*, Bs. As., ed. Manantial, 1985.

medio. El primer obstáculo que se le presenta al tal neurótico es una trampa ("Pasaremos ahora a examinar esa trampa propia de la neurosis"); pero como esa trampa carece de condiciones que la singularicen, inmediatamente se vuelve una premisa que entra en relación... i hasta con los mismos conceptos!; así para la demanda: "...vinculada al uso falaz de objetos en la neurosis"⁵. No se repetirá aquí las veces que la palabra trampa está nombrada en el texto, pero subrayemos su valor discursivo: ubicada al comienzo de una argumentación, precipita la misma hacia un relato que adquiere el valor de una fábula o de un cuento.

Sigamos entonces las vicisitudes de Neurótico: "*Sabemos que ese(a) está más allá de lo especular, y su confusión con la demanda hace que necesariamente el neurótico lo busque por el camino equivocado, aquel desde donde cree que el Otro lo verá como amable, el camino que culmina a partir de la demanda en la idealización y que le lleva a buscar el (a) a través del i(a). Cree que la imagen especular le hará llegar al objeto (a). El narcisismo neurótico no es sino una parte de la trampa que lo aleja de su meta en la búsqueda de su deseo. Pero esta trampa entraña además otra consecuencia*". Para comprender este énfasis, debemos recordar que esta trampa es tan tramposa "*que más de una teoría psicoanalítica la confundió con la verdadera salida*".

Ciertas funciones del relato, la de la búsqueda y la del engaño en relación a un objeto, configuran un personaje, el neurótico, que "*se extravía en la búsqueda del objeto perdido*". Ese error fundamental en el que se encuentra, y que tal vez justifica el maltrato del que es objeto ("*Así, más allá de la cháchara de la demanda neurótica...*"), no le impedirá encontrar la tierra prometida ("*la verdadera salida*") con la ayuda de un donante: "*La función deseo del analista es re-encauzar la demanda en la senda de esa satisfacción silenciosa, alejándola de la identificación, empujándola hacia la pureza del axioma fantasmático que ordena el destino pulsional*".

Por fin, después de las pruebas de iniciación (tópico del viaje, jerarquía de las entrevistas iniciales y del final), se adivina el *bappy end* teórico: "*Más allá del duelo por el objeto idealizado, adecuadamente reparado, Lacan apunta a la liberación del objeto...*". Seguramente, lo reparado está más allá de Lacan, pero la lógica de este relato hubiera hecho las delicias de Propp, como de cualquier amante de los cuadros sinópticos y los discursos codificados.

Sin embargo, esto no es obra de uno solo ni de muchos, y habrá que entender por qué esa misma lógica preside a numerosos relatos que se presentan como clínicos. La técnica de presentación de casos en lengua española no parece rendir homenaje a la etimología. Derivado de *casus* (*cadere*, caer), caso remite más que a lo caído, a lo conforme y transparente, es decir, a lo

⁵ Esta cita y las subsiguientes están extraídas de *op. cit.*, entrecomilladas y transcriptas en bastardilla. Los subrayados son nuestros.

que configura una casuística, en el sentido a la vez moral y jurídico del término. Así el informe clínico o el historial, constituyen una especie cultural en el mismo sentido en que decimos que son especies culturales la crónica fúnebre, la presentación de libros en solapas y contratapas y los encomios al equipo campeón.

Los historiales de Freud tal y como han sido leídos por Lacan, se encuentran reducidos al título de *documentos*, y los conceptos del segundo son considerados como consignas e instrucciones para la decodificación de un material cualquiera. ¿Qué ocurre cuando ese material no proviene de los textos de Freud?

Un paciente obsesivo acude a un analista⁶ por "*imposibilidad de sentir como propio lo que hace*". Si esta es la entrada, ya conocemos la salida: "*A partir de acá viene a las sesiones angustiado y dice que cree que empieza a sentir ahora sus problemas como propios*". ¿Qué ocurre entre este principio y este final?

Hallamos una relación peculiar entre la intervención del analista, el ejemplo y la cita, que se disponen en la siguiente sucesión:

- 1er. bloque; cita de Lacan: "*Es conocida la nota de trabajo forzado que envuelve en este sujeto basta los mismos ocios*".
- 2do. bloque; "*Dice en análisis: 'Me gustaría...'*" (transcripción de lo dicho por el paciente).
- 3er. bloque; "*Aquí intervengo y le digo*".

El analista nos informa que "*Fue con esa observación de Lacan que traté de entender la queja que trae un día a su sesión mi paciente...*". Leamos entonces una frase anterior que permite ubicar al sujeto de la enunciación, y que a la vez nos dice qué entendió el analista de la observación de Lacan y cómo escucha a su paciente: "*Hasta aquí se mostraba como paciente cumplidor con las reglas formales del análisis. Pero con grandes dificultades para trabajar en las sesiones*"(!)

Creíamos poder reducir nuestro comentario al subrayado del texto, pero esta voluntad obsesiva de trabajo nos depara todavía una segunda parte del relato, en la que encontramos un cambio de lugar entre los bloques:

- 1er. bloque; "*A la sesión siguiente, día del reencuentro, dice ya no estar tan seguro acerca de lo que debe hacer y pensaba que iba a ser mejor que ella hablara primero. Según lo que ella dijera decidiría qué hacer él*".
- 2do. bloque; "*Dice Lacan en el seminario El deseo y la interpretación... 'El obsesivo posterga, porque anticipa siempre demasiado tarde'*".

⁶ Matusevich, J.E.: "La hora del Otro", en *Acto e interpretación*, Bs. As., Manantial, 1984. De este artículo provienen todas las citas que siguen, y en todas ellas los subrayados nos corresponden.

3er. bloque; *"Le digo: Puede decirle lo que pensó; sin esperar a saber lo que ella decida"*.

De esta sucesión resulta: *"A la sesión siguiente, me cuenta que había bebido lo que le sugerí"*. ¿Qué racionalidad permite autorizarse en una cita de Lacan para orientarse en una estructura en la que el permiso tiene tales privilegios?

Pero además, y en numerosos textos que nos dispensaremos de reproducir, la argumentación transcurre en contrapunto con la narración que continúa según un esquema clásico: cada secuencia narrativa es presentada como la ilustración adecuada de una frase tutora de Lacan, o bien de su resumen pedagógico. Cuando el autor no tiene el infortunio de nuestro ejemplo, una teoría indivisa acoge graciosamente hechos transparentes.

La narración a su vez, alterna el estilo indirecto (la mayor parte) con cuidadosos recortes textuales y entrecomillados de expresiones directas. Pero éstas, en función del contexto que crean las comillas, están traspasadas, de cabo a rabo, exactamente del concepto que ilustran: tal frase o tal palabra son soportes sensibles y didácticamente redundantes de una función magistral. Como en las malas novelas, el impertinente metalenguaje del autor sólo deja hablar a su personaje cuando está seguro que obedecerá las órdenes recibidas, sin advertir que él mismo deviene personaje que "nunca olvida la letra".

*
* *

El campo freudiano comprometido ahora en la producción de una "clínica lacaniana", ha logrado movilizar los valores en el interior de la misma vieja nosografía, dibujando una nueva figura histerizada del analista:

*"se puede comprobar que la actualización de la clínica lacaniana de la obsesión se revela como más importante aún que la de la histeria, ya que esta última estructura fue trabajada en el curso de la enseñanza de Lacan, hasta ser elevada finalmente a la altura de un discurso"*⁷. De nada servirá recordar que los discursos, que son cuatro, rotan, y presumiblemente a ras del suelo, pues *"no hay razón para considerar que el destino de la histérica deje de estar unido al psicoanálisis a partir del momento en que hemos heredado del acto de Freud, su respuesta 'que sólo se revela claramente en el discurso de la histérica' (Lacan, Radiofonía)"*⁸. ¿De qué estofa está hecho este plural? ¿Está en juego el destino de la histérica o el de los psicoanalistas?

⁷ Clastres G., Cottet S., Léger C. y colaboradores: "Demanda, deseo y goce en la neurosis obsesiva", en *Histeria y obsesión*.

⁸ *Op. cit.*

Una nueva imagen se va configurando, "...en donde los trazos que van de un punto a otro hacen que emerja lentamente una figura; esta figura es la nuestra, en Barcelona, junio 1985"⁹. Los ojos parpadeantes de Escher, las anamorfosis deformantes de Holbein, los epígrafes de Góngora y los objetos topológicos en función ilustrativa, son embajadores de una emblemática que da cuenta del imperio de los sentidos de una imaginaria lacaniana¹⁰.

No dejamos de saber que el mimetismo, la imitación, el travestismo o el enmascaramiento, pueden ser modos de apropiación de un discurso. Pero como aquí estamos en plena "histeria", expresiones como "*Debo confesar que me sorprendió*", "*¡Qué complicación, por favor!*", o "*Abora bien, aminoremos el impacto*"¹¹, no indican la posición de descubrimiento del lector frente al texto de Lacan, sino que tienen la función de abrochar el tiempo de argumentación, no a la lectura, sino al *acontecimiento* de lectura, coincidiendo entonces el lector con el texto leído. Luego de haberse borrado los tiempos y las diferencias, en un gesto que despliega todo el vuelo de su capa, el personaje promete: "*He comenzado a escuchar, de boca de algunos que se dicen analistas lacanianos, algunas de las cosas que hacen en su práctica que lo único que se puede decir es que es de lamentar tanta distorsión. Es por eso que me volveré a ocupar de la posición del analista*"¹².

Así pues, no sólo los neuróticos se pierden buscando el *a*, también hay analistas extraviados; estos son los analistas-alumnos. "Los analistas-alumnos, dicen los analistas-profesores, están tan ocupados en parecer inteligentes, que en las reuniones públicas hasta callan las preguntas que tienen". Veamos entonces qué hacen los profesores con las preguntas¹³:

Silvestre: "*Yo sospecho que detrás de esta pregunta...*" (pág. 77).

Nasio: "*Primero voy a la expresión de su pregunta...*" (pág. 79).

"*La verdad, si ud. me permite corregir la pregunta...*" (pág. 85).

Indart: "*Posiblemente, lo que está entre líneas en la pregunta...*" (pág. 96).

Mazucca: "*Debo suponer que... la pregunta refiere a...*" (pág. 102).

La pregunta siempre renguea, y el interrogado trata de volverla legítima, descubriendo lo que está entre líneas, explicitando a qué alude, revelando lo que delata. Pero cuando el profesor es profesor de profesores, es esperable mayor claridad en las respuestas; y ¡no se nos defrauda!:

⁹ Ramírez Puig M., Roldán A. y colaboradores: "Una pregunta ¿A quién?" en *Histeria y obsesión*.

¹⁰ Cfr. entre muchos otros, *Seminario Lacaniano*, Año 1, Nº 1, o *Los fundamentos de la práctica psicoanalítica*, Simposio del Campo Freudiano.

¹¹ Expresiones todas pertenecientes a Domb Benjamín: "La clínica psicoanalítica. Posición del analista", en *Imago* Nº 12, Letra Viva, 1985.

¹² *Ibid.*

¹³ Todas las citas que siguen a continuación, fueron extraídas de una publicación editada en Tucumán e indicamos para cada una de ellas la página en la que se la puede encontrar. Cfr. *ESPACIO ANALITICO* (hemos respetado la grafía), Nº 3/4, Año III, 1986.

Miller: *"La pregunta central, creo, alude a la dificultad que ud. tiene para pensar..."* (pág. 64).

"Es una pregunta verdadera sobre..." (pág. 60).

"En la manera en que se formulan las preguntas parece que estoy en la posición de saberlo todo" (pág. 55).

Como en un diálogo de Flaubert, los preguntones oyen protestar a Bouvard: "Estoy en la posición de saberlo todo", y Pecuchet replica: "El psicoanálisis es asunto tan novedoso que recién lo sabremos el año próximo".

Laurent: *"Hasta ahora no sabemos lo que Lacan significaba por el sujeto. Es un concepto que tiene mucha novedad y es un tema que va a desarrollarse el año próximo Jacques-Alain Miller"* (pág. 113).

Miller: *"Es difícil decir que uno fue cercano a Jacques Lacan, y más difícil aún, decir que uno fue el más cercano al Doctor Lacan"* (pág. 27).

¿Qué hallamos acá, sino una de las vías de conformación de esa figura de la subjetividad encarnada en el *terror a la incorrección*? Si la pregunta está bajo sospecha de un error presumiblemente original, lo que los alumnos aprenden es a corregir el error y a encontrarlo en todos aquellos que no tuvieron sus mismos profesores:

S.B.C. de Criscaut: *"Si bien vemos que aún queda mucho por estudiar, entender y discutir, podemos ir ya precisando algunos errores en los que no debemos caer"* (pág. 182).

A.M. Zambianchi: *"Trampa en la que Freud quedó atrapado..."* (pág. 176).

M. Gerez Ambertfn: *"La única manera de meterlo en la partida es... Para esto no hay recetas"* (pág. 194).

*
* * *

Hemos pues reencontrado la misma evitación del error y de la trampa que dirige a los informes clínicos. Pero como ahora el personaje no es el neurótico sino sus parientes más cercanos, los analistas-alumnos, los riesgos que se aprende a evitar dibujan el relieve de aventura de un viaje de conquista¹⁴:

¹⁴ Las citas siguientes también han sido tomadas, por comodidad, de la misma *op. cit.*

Sería interesante precisar la economía que gobierna la profusión de mayúsculas en la literatura que estamos considerando. Se sabe que en español, a diferencia del alemán, las mismas carecen de función gramatical y salvo en los pocos casos que la tradición ha vuelto su uso prescriptivo, su valor es meramente estético. Creemos que se puede reconocer tres valores que frecuentemente se acompañan: el de *bipostasiar* (una cierta tendencia a la sustancialización), el *reverencial*, que en principio es autónomo, pero suele fundirse con un valor de transcripción de ciertos modos y ademanes de la *oralidad* que implican una exigencia de acuerdo inapelable del interlocutor (hay, por ejemplo, un modo de decir el Goce que sólo se puede decir con mayúscula). También existe un modo mayúsculo, parado sobre los talones, de decir.

Redacción: "...la búsqueda por la Gran Ruta no cesa" (pág. 5).

S. Schkolnik: "En el curso de esa navegación milenaria dirigida al descubrimiento del continente humano... hoy recibimos a bordo, a uno de los más altos capitanes de nuestra travesía, Jacques-Alain Miller" (pág. 25).

Redacción: "El concluyó su viaje en Tucumán... dejó de recorrer 'caminitos' y establece un nuevo mojón en la Gran Ruta..." (pág. 7).

J. Indart: "Digo que agradezco esta invitación porque me detuvo en una carrera implacable en la que he estado desde hace más de cuatro años, déle insistir en un seminario de Lacan, allá en el Sur, en Buenos Aires" (pág. 155).

Un viaje milenario, un tiempo cósmico, la totalidad de la experiencia humana, jerarquías de la tripulación, lejanos puertos de origen de una carrera implacable, un desenlace tal vez incierto... pero, ¡qué importa! si nos espera la gloria:

"...despojados de la pasividad en la que cómodamente nos asentábamos, precipitados en el acto, sin posibilidad de sacárnoslo de encima ni de retroceder, nos encontramos desafiando a la contemplación que es la historia"¹⁵.

En las antípodas de plantearse "nuevas posibilidades frente al sexo y la muerte"¹⁶, pero no menos tocada de un gesto irremediable, otra revista¹⁷ afirma que la decisión de darse el título, ...*campo lacaniano?*, está incluida entre las "*decisiones que hacen historia*"¹⁸. . Ambas publicaciones (*Seminario* y *Cuadernos*), se declaran incluidas en el discurso analítico a partir de que la formalización lacaniana de ese discurso modifica la posición del sujeto en relación al goce.

Pero en el primer caso, lo que se propone como "una estética del acto" se disuelve en una idealización del goce masoquista, y los nombres de Artaud, Bataille, Masoch, Sade, Santa Teresa o Mishima, procuran extremos temblores a las almas sencillas que desde las butacas tiritan estremecidas con las películas de Oshima. La nueva estética, una sensiblería a lo Molly que desespera por las poses de la divina Lou, puede explicar en tres líneas por qué sigue escribiendo Marguerite Duras, o ilustrar la racionalidad del terrorismo de Estado por una historia de amor de Liliana Cavani.

En el segundo caso se apuesta a la ética, y no menos de cinco textos afirman que "el estatuto ético del inconsciente es el fundamento de una lógica de la causalidad". Si esta coincidencia es obra de un real trabajo de homogeneización que parece el rasgo inevitable de cualquier formación grupal, también revela una posición tomada frente a las relaciones del psicoanálisis

¹⁵ Kahanoff, J.: "Prólogo", en *Seminario Lacaniano*, año 1, Nº 1.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Cuadernos de Psicoanálisis*, año XVI Nº 3, EFA.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 5.

con el discurso de la ciencia, que se confiesa en el interés de "*considerar, en su justa pertinencia, los límites que la matemática coloca al discurso analítico*"¹⁹.

Es difícil dejar de mencionar que el conjunto de prácticas en las que se encuentran comprometidos los psicoanalistas, delimitan uno de los campos de concentración de mayores esfuerzos y trabajos: las lecturas, el estudio, las reuniones de pequeños grupos, las ampliadas, los viajes al interior del país y al exterior, los cursos, la actividad docente, las visitas a la Universidad y a los hospitales, los congresos, las jornadas, los homenajes, las supervisiones, los análisis. Se trabaja, se trabaja mucho²⁰.

Se trabaja mucho pero domina, del modo más feroz y canibalístico, el espíritu de cuerpo, expresión lo suficientemente siniestra como para corporizar el temple de esa masa que llamamos, cómicamente, comunidad analítica.

*
* *

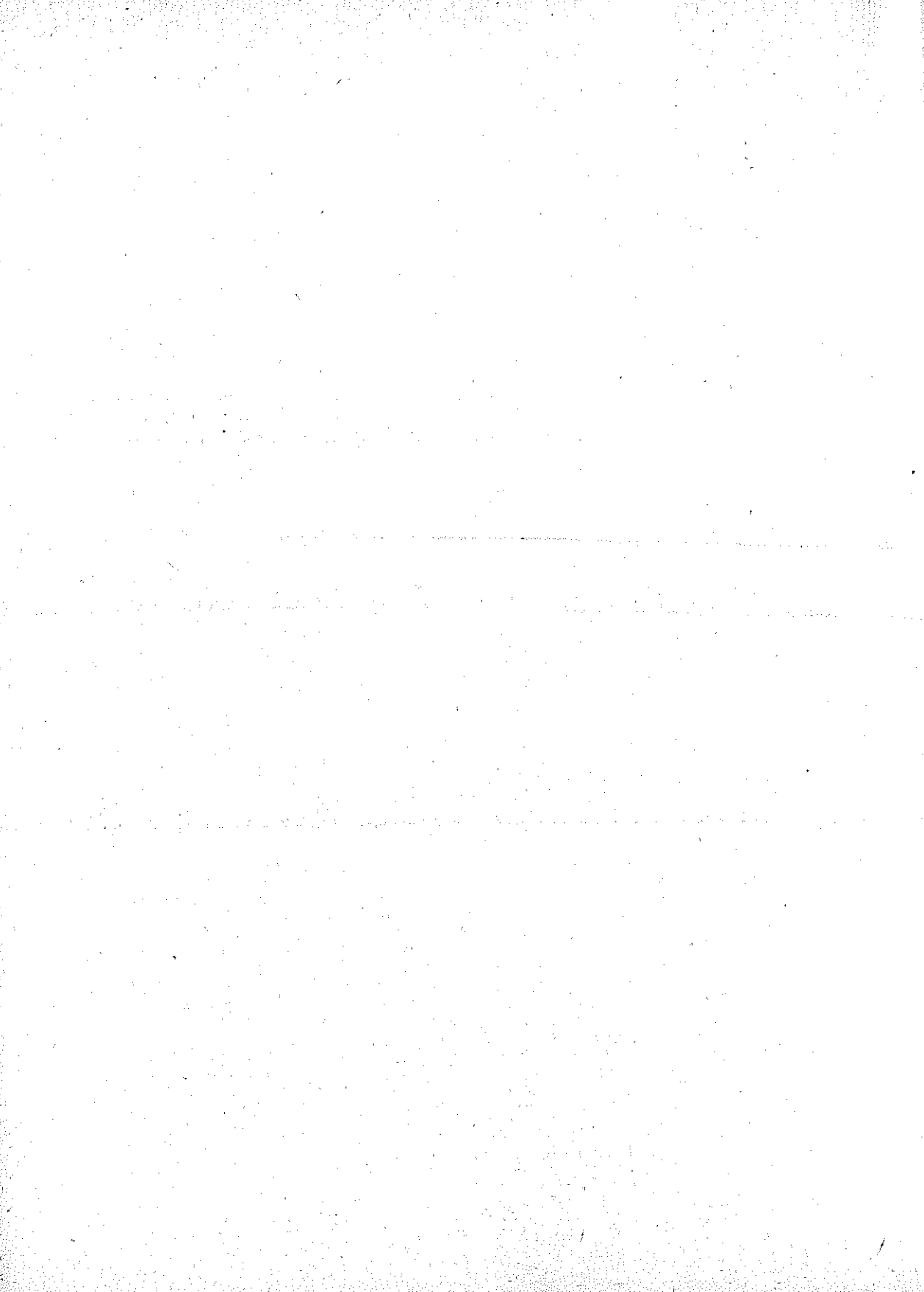
La "literatura lacaniana en Argentina" era un modo de nombrar el proyecto, que adivinábamos arduo, de leerla. Lo hicimos entre quienes hacemos esta revista²¹, y el texto que antecede recoge lo que hemos podido puntuar en nuestras conversaciones, especialmente si permitían situar a quienes hablan por lo que dicen, y precisar en lo que dicen qué quieren.

El resultado nos inclinaba a sustituir nuestro título por un sic con mayúsculas, pues sin esmerarnos en la elección de las citas, el comentario nunca habría de igualar a su elocuencia. Sin embargo, hemos conservado el título atendiendo a que en las comedias los personajes sufren en serio. Pero esto mismo forma parte de la comedia.

¹⁹ *Op. cit.*, pág. 152.

²⁰ Tanto trabajo no impide, sin embargo, que el saber trabaje. Leamos por ejemplo, el siguiente párrafo (Sawicke, O.: "Significante y transmisión", en *Los Fundamentos de la práctica psicoanalítica*, Simposio del Campo Freudiano, 1983, p. 91): "*Quiero señalar la importancia capital que tiene el uso del término trabajo, dado que impone, no sólo un esfuerzo, sino también un intercambio, pensado como desplazamiento, como que se abandona un lugar, se desprende de él, esto es lo que tiene que ver con el valor, poder crear algo que sirva para desprenderse, para cambiar de lugar, desprenderse y separarse*". Todo el valor de este discurso se aclara por quien lo enuncia, miembro de un grupo que, no obstante haber perdido a algunos de sus integrantes, ha resistido y permanecido como grupo, superando todas las divisiones del campo analítico. Este hecho inédito necesitó de no poco ingenio, y sin temor de las paradojas, demostrando que la pompa no está reñida con el chiste, el grupo se afianza actualmente bajo la bandera de la disolución. El acto de disolver una institución, les indica que "*es en el camino que señala ese Acto que aspiramos a fundar nuestra política institucional; no me parece inoportuno considerar una vez más el Acto de la Disolución, tratar de ir desarrollando una clínica de la disolución, que nos permita encontrar las razones en las que nos reconocemos como un efecto posible, se trata de los fundamentos de nuestra práctica institucional*". (Nepomiachi, R., *op. cit.*, p. 148).

²¹ Sara Glasman, Luis Guzmán, Jorge Jinkis, Mario Levin y Juan B. Ritvo.



**Una dificultad
de la práctica analítica**



Interpretación psicoanalítica del suicidio

Jorge Jinkis

Diffícilmente algún analista no se haya visto preocupado en alguna forma por el suicidio de un analizante, ya sea que este haya consumado la intención de poner término a su vida, que la tentativa haya fracasado, que el suicidio fuera apenas esgrimido como ostentatoria amenaza o ni siquiera ensayado por "miedo a la muerte".

Especialmente en los dos primeros casos, y sin necesidad de sentirse culpable, el analista tampoco querrá resignar toda responsabilidad. Sin embargo, no podrá designarla con precisión, y escapando a la tentación de imaginar un desenlace diferente "si hubiera hecho otra cosa", se compromete en la búsqueda de una causa. Invariablemente, encuentra demasiadas.

La frecuencia de este resultado acentúa nuestra inclinación a suponer que lo que Freud llamaba *el enigma del suicidio*, en momento ya avanzado de su obra, se reduce a que, de las múltiples significaciones que el análisis encuentra, no puede hacer de ninguna de ellas la significación *privativa* del suicidio.

Si bien descartamos que se le pueda atribuir una economía típica, una estructura normativa y especialmente una dinámica que valorice alguna significación universal, intentaremos no desatender que la experiencia lo presenta como un hecho pleno de sentido, muchas veces sin sentido. Esta descolocación enigmática, parece haber ayudado a tipificar las reacciones: pecado, delito, reacción psicótica. Y si el discurso está menos codificado, los vapores hipócritas de la culpa y la vergüenza rodean al suicidio de un aura que envuelve a los íntimos en un secreto que no sabe lo que guarda, o lo eleva a la dignidad de un misterio que es una de las mistificaciones públicas de la muerte.

La moral corriente ha encerrado al suicidio entre la rebeldía y la renuncia, pero no es otra cosa que el modo en que el drama ha psicologizado la tragedia. Sin embargo, si recordamos que la envergadura real del héroe trágico no se revela cuando acata el destino ni cuando se rebela a él, sino cuando puede elegir una opción necesaria, aquella moral tan fácilmente criticable encuentra inesperado sostén en una lógica de la decisión que, en el suicidio anuda la muerte con la libertad.

Nuestra consideración del suicidio intentará situarse un paso más acá del examen de su significación, y postulará ese paso como condición indispensable de su abordaje, al menos para el psicoanalista. Pero ¿por qué nuestra proposición se sostiene de ejemplos —los hemos buscado accesibles a todos— que se interpretan por sus diferencias?

Hay dos razones. La primera hace al valor que le adjudicamos a nuestra tesis: en la medida en que afirmamos que no puede haber, de derecho, una teoría psicoanalítica del suicidio (otra cosa es una interpretación), y en tanto el analista no construye un saber sobre el otro, sino que está implicado en una práctica que procura dialectizar las relaciones del sujeto con los significantes de su historia, ¿cómo dejar de introducir los nombres propios? Pero al revés, basta mencionar alguno para que la significación que pueda despejarse sea inherente a los valores que estructuran ese nombre como historia. Y sin embargo, cuando el suicidio es un acto en el sentido estricto que Lacan le asigna, resulta un retorno de lo que el mismo Lacan define como operación del nombre propio.

La segunda razón, el lector podrá apreciarla por sí solo: que las respuestas que hemos hallado no terminan de apaciguar nuestras preguntas.

El suicidio como síntoma

Con la sola excepción de *Juanito*, ninguno de los grandes historiales de Freud deja de incluir alguna referencia al suicidio: ya sea como hecho consumado (la hermana del *Hombre de los lobos*); como modo lúcido de interrumpir el sufrimiento (intentos de *Schreber* por ahogarse en el baño); como impulsos obsesivos (analizados como mandamientos reactivos a una violenta cólera en el *Hombre de las ratas*, lo que para Freud atenúa el riesgo cierto de suicidio en la neurosis obsesiva); en tanto intención comunicada, como método de chantaje y solicitud de auxilio (identificación parcial de *Dora* con su padre); como tentativas a veces impropriamente consideradas “fallidas” (las de *Ana O.* después de la muerte de su padre o el pasaje al acto de la joven homosexual).

Cómo no subrayar que en cada uno de estos casos, en todos ellos, Freud desatiende la significación de la muerte posible-imposible. Y es oportuno agregar que lo hace por las mejores razones: pues cada vez se trata de un análisis, y esta singularidad, que no deja de poner en juego a la muerte, sustrae la posibilidad de objetivar “la significación de la muerte por suicidio”¹ para encontrar una significación del suicidio más acá de la muerte.

Aquella desatención es, pues, de principio, y desalienta cualquier hipótesis sobre un desinterés o rechazo de Freud por el suicidio. En este sentido,

¹ A contramano de nuestra aseveración, cfr. el artículo llamado precisamente “*Essai sur la signification de la mort par suicide*”, en *Scilicet* 1, París, du Seuil, 1968.

es indicativa la suerte que le tocó en sus textos al suicidio por el que seguramente se encontró más tempranamente preocupado: el de un paciente que puso término a su vida por una perturbación sexual incurable. La frase del paciente se liga a fantasías sobre sexualidad y muerte, y Freud calla esta anécdota en el transcurso de una conversación con un compañero de viaje sobre la valoración que hacen los turcos de la sexualidad. El esfuerzo por olvidar el suicidio le hace olvidar el *nombre* del pintor de los frescos de Orvieto. Cuenta este episodio a su amigo Fliess (septiembre de 1898), y lo publica meses después ("El mecanismo psíquico de los olvidos"). En ambas oportunidades omite la noticia del suicidio del paciente como desencadenante específico del olvido, hasta que vuelve a escribir todo en 1901 y lo ofrece como el primer ejemplo por el que se abre *La psicopatología de la vida cotidiana*.

Al recorrer las observaciones de Freud sobre el suicidio, puede señalarse que, en un sentido poco estricto del término, es tratado como un síntoma. Freud encuentra significaciones particulares, y esto implica que el sentido hallado no puede universalizarse como significación del suicidio. Pero esta afirmación, que es válida para cualquier síntoma, no dice que el suicidio lo sea. Ocurre que sus múltiples significaciones no se dejan reducir a una estructura en la que pueda delegarse la responsabilidad de producirlas. Y en esto se distingue de cualquier síntoma.

Esta afirmación no se atenúa si recordamos la diferencia que hace entre los *actos de término erróneo* (*Vergreifen*), en los que el efecto fallido revela el extravío de la intención, y los *actos sintomáticos y casuales*, donde la acción total parece inadecuada a su fin². Salvando los casos de suicidios conscientemente intencionados, todos los otros quedan incluidos en la primera categoría, pero esta diferencia descriptiva carece para Freud mismo de consecuencias teóricas.

El neokleinismo implica un paso atrás y un paso adelante en relación a esta concepción. Sus análisis siempre terminan por encontrar algún sentido que sitúan como causalidad del suicidio y así se equivocan, pero ya no es claro ni unívoco que los autores lo traten como síntoma. Aparecen los términos de actuación, acting, reacción que, lejos de ser figuras de alguna prudencia, ofrecen no obstante la pista de una nueva dirección malgastada por adscribir lo que llaman "conductas" a patologías determinadas.

Cuando los autores reúnen los factores que Freud ha nombrado como intervinientes en distintos suicidios (sadismo, agresividad, vuelta contra sí mismo, identificación histérica y melancólica, fracaso de los instintos de autoconservación, pulsión de muerte, castigo por culpabilidad inconsciente, parricidio, etc.), resulta obvio que es imposible organizarlos. Tratan entonces esta reunión como "sobredeterminación", pero sin poder detectar las operaciones específicas que suelen delatar la pertenencia de un síntoma a un

² Freud, S.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, O.C., tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

campo definido por una estrategia del deseo, y sin lograr que su producción heterogénea conduzca a una teoría de su formación.

Concluir entonces, como parece necesario hacerlo, que el suicidio no es un síntoma, exige aclarar por qué es necesario negarlo, más allá de que alguna literatura analítica, de un modo vago y vacilante, le haya conferido ese estatuto. Esa confusión pudo producirse por el lugar prevalente que adquieren las significaciones propiamente imaginarias en la economía subjetiva del suicidio.

La muerte imaginada

“Seré un gran muerto...” anunciaba Jacques Rigaut antes de darse muerte, y desafiaba: “Intentad, si podéis, atender a un hombre que viaja con su suicidio en el ojal”. Ha pasado el dandismo como ha dejado de usarse sombrero, y ya no se lleva tan ligeramente el suicidio por los salones literarios. Sin embargo, la fascinación por un gesto irremediable permanece, amoldándose a circunstancias tal vez menos elegantes y triviales que renuevan motivos e intenciones.

Hay relatos talentosos (Drieu la Rochelle, Mishima), que muestran a la muerte albergada en el misterio de objetos cotidianos, en los rincones melancólicos y furtivos de una infancia que se adelanta, experimental en las infracciones, humillada en las renunciaciones, pero siempre primero huraña a las formas sociales del duelo, y luego aprendiendo a pretextarse a sí misma en el comercio con el mundo. Se aprende a borrar, a justificar, lo que muchas veces fue una primera aparición gratuita de una tentación inexplicable.

Pero el suicidio, no importa que permanezca severamente apartado de cualquier intrusión indiscreta o, al contrario, entremezclado entre los más triviales sentimientos que llegan a hacer una convención del género, el suicidio nunca abandona esa primera morada que ha encontrado en la suficiencia de una imaginación íntima, si no secreta. El suicidio, no la muerte.

La mayoría de las veces el crimen, incluso el crimen escrupulosamente planeado, hasta el crimen que se considera premeditado, *acontece*. Es algo que sobreviene. La historia de sus protagonistas queda incluida entre las circunstancias del caso, y si el mismo alcanza los relieves trágicos de la fatalidad, el estallido del acontecimiento se muestra apto para ser recogido por la escena literaria: antes que las hermanas Papin se transfiguraran en *Las criadas* de Genet, Lacan había publicado su ensayo en una revista literaria³.

La llamada antropología psiquiátrica deja advertir que, por encima de los rasgos jurídicos y policiales, si el crimen se acompaña con tanta frecuencia de calificativos nocturnos, no es porque la oscuridad se reduzca al valor

³ Lacan, J.: “Motivos del crimen paranoico (El crimen de las hermanas Papin)”, publicado en el Nº 3 de *Minotaure*, diciembre de 1933. Existe una versión castellana de Ricardo Zelzayán, en *Cuadernos Sigmund Freud*, Nº 2/3, Bs. As., Nueva Visión, diciembre de 1972, pp. 133-140.

instrumental del amparo que ofrece la falta de luz, sino porque la noche es parte de la división social del tiempo. Esto no quita poder al símbolo; en todo caso lo acrecienta y hace del crimen una de las coordenadas públicas de la muerte.

Al contrario, las sanciones religiosas y jurídicas que hacen del suicidio un crimen, testimonian de un esfuerzo fallido por socializarlo. Cualquiera sea su repercusión pública, el suicidio parece pertenecer siempre al ámbito privado. Para hacer esta diferencia, no es preciso atender al sentimiento generalizado de que la difusión de un suicidio trasgrede un pudor indispensable. Y sin embargo, hay allí un índice que debemos valorar, pues esa impudicia que sin esfuerzo alcanza la obscenidad, nos dice que la imaginación está comprometida.

El suicidio, tantas veces demorado, tantas veces anticipado en su morosa renovación, es el *ámbito de la muerte imaginada*⁴. Pero precisamente no hay allí otros límites que los que confinan con el movimiento al que están entregadas las formas imaginarias en la infinitud multiplicada de inversiones reversibles. ¿Cómo no perderse en ese laberinto espejado? ¿Y cómo no volver a perderse tentados de jerarquizar alguna significación que nos ponga de espaldas a los espejos que reintegran nuestra imagen al juego incontrollable?

Esta proliferación es correlato de la afirmación freudiana: "La muerte propia es, desde luego, inimaginable, y cuantas veces lo intentamos podemos observar que continuamos siendo en ello meros espectadores"⁵. Pero si así se excluye el carácter propio de la muerte inapropiable, podemos entonces darnos todos los gustos, imaginando: "Tratándose de la muerte —dice Séneca—, debemos sujetarnos a nuestra fantasía. La mejor muerte es la que más nos guste... La obra maestra de la ley eterna es haber procurado varias salidas a la vida del hombre, que sólo tiene una entrada"⁶.

No analizaremos la postura ética del estoico que dice que la ley es un "destino elegible", pero recordemos que el mismo texto de Freud citado anteriormente culmina con el consejo increíblemente cercano: "Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte"⁷. Y sin embargo, no es la imaginación el resorte de esta libertad.

Para atenemos a un ejemplo conocido, en el análisis de la tentativa de suicidio de la joven homosexual, centrado alrededor de la *significación* del

⁴ Bachelard, G.: *La psychanalyse du feu*, París, N.R.F., 1949.

⁵ Freud, S.: "Consideraciones sobre la guerra y la muerte", O.C., Tomo VI, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2110.

⁶ Séneca: *Epitres a Lucilius* (LXX) (Cartas a Lucilio), París, Didot Frères, 1844.

⁷ Un "destino elegible" no es oxímoron para el estoicismo antiguo, quien no encontraba una virtud en la obediencia, sino en el consentimiento. Pero éste no podía alcanzarse sin pasar por la fantasía, en tanto ella es un modo y un momento de la intelección del mundo y de la ley que lo rige y que rige a la fantasía. En el grafo del desco, Lacan sitúa la estructura de desconocimiento que llama fantasma (los estoicos también disponen de este término diferenciado de la fantasía), en un lugar análogo: el más cercano desde donde se telescopa el punto inaccesible que anota S(∞).

niederkommen como "parir", Freud reúne las características del síntoma: realización del deseo inconsciente, compromiso y sobredeterminación. E incluso cuando Lacan mismo explica que no se trata de un síntoma, pero atendiéndolo a la *significación*, hallamos la misma vacilación⁸.

Si se quiere restringir el análisis al examen de la significación no es necesario salir del campo de la fantasía, y esto es lo que hace la pertinencia de muchos análisis de corte kleiniano. Pero si el gusto no es el capricho ni la fantasía un adorno del ser, resulta imprescindible reconocer que la imaginación encuentra límites, y con ello que su determinación anida en la *exterioridad* de los elementos que la determinan. Un texto de Luis Gusmán⁹ ha advertido aquí lo esencial: que el examen de los medios de suicidio era una puerta de entrada al análisis estructural que Jacques Lacan ofrece del fantasma.

El suicidio, pasión de ser

Es fácil constatar que en la progresiva psicologización de los discursos circulantes en nuestra cultura, desde la literatura hasta la política, la palabra "suicidio", tanto en sus formas verbales como nominales llega a ser empleada, hasta por los mismos psicoanalistas, para designar cualquier conducta apreciada como contraria a lo que se considera los intereses propios del sujeto.

Este abuso se extiende hasta el despropósito cuando cualquier comportamiento no lucrativo ni útil es calificado de suicida, y este extremo resulta tanto más irrisorio cuanto muchos suicidios, de estar sujetos a esta economía, admiten un beneficio como saldo.

Freud no rodea de atenuantes su afirmación: "El análisis de la tentativa de suicidio que hemos de considerar absolutamente sincera, pero que en definitiva *mejoró* la posición de la sujeto..."¹⁰. Quien consulte el texto admitirá que la opinión de Freud no es una opinión; tampoco una objeción moral contra el carácter fallido del intento. De hecho, podríamos afirmar lo mismo sobre otros innumerables suicidas, como Hemingway, Belisario Roldán o Florencio Parravechini, que cumplen su propósito. Se trata allí de la inte-

⁸ Vacilación que se manifiesta en la identificación del deseo del padre con la ley, y de la ley con el objeto-cause de aquel deseo.

⁹ Gusmán, L.: "Del instrumento al suicidio del objeto", *Conjetural* 8, noviembre 1985, Bs. As., Ed. Sitio. Admitido el énfasis del texto en destacar el valor significante del instrumento, se le podría no obstante discutir que ocurre así, efectivamente, porque el significante del deseo del Otro adquiere un valor instrumental en el fantasma como medio del suicidio. Así, la materialidad que está en juego en el instrumento-significante es la de la letra, como el mismo texto lo indica en la admirable cita de M. Leiris.

¹⁰ Freud, S.: "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", en *O.C.*, Tomo VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

rupción de un sufrimiento, es decir, de una ganancia de placer¹¹, aunque sabemos que al introducir un nombre propio relativizamos el papel de ningún modo obvio que a veces se le asigna a una enfermedad incurable.

Sin embargo, no nos parece inútil interrogar los resortes por los que el psicoanálisis ha colaborado en la extensión del término; más aún, nos parece interesante en la medida justamente que esa colaboración no se reduce a los efectos oscurantistas de las múltiples prácticas psicológicas que resignan un poco de su ciencia para inspirarse en la doctrina analítica.

En lo que concierne a la obra de Jacques Lacan, nuestra afirmación se vuelve fácil de constatar, aunque esa facilidad no se pueda reencontrar a la hora de hacer pesar lo que se nos permitirá primero intentar situar: que en la constitución del sujeto se pone en juego, ya sea en la estructura formal o en el campo semántico creado por las metáforas que introducen esa estructura, alguna forma de "suicidio" como advenimiento del sujeto.

No abundaremos en referencias textuales, sólo daremos las pistas necesarias a las que, estamos seguros, el lector podrá sumar muchas otras en la misma dirección. Es un hecho incluso accesible a la observación que el niño no interroga las razones de lo que el otro dice sino como un modo de preguntar qué quiere el otro cuando habla. Esta pregunta por el deseo es una pregunta por donde el deseo se introduce, suspendido y aprehendido en las faltas del discurso del Otro. Lacan ha podido explicar suficientemente que el primer objeto que se propone a este deseo parental cuyo objeto es desconocido, es la propia pérdida del sujeto, y que en el punto de la carencia del Otro, el sujeto ofrece su propia desaparición como respuesta. Según qué se trata de indicar cada vez, hay más de una versión de esta misma condición "melancólica" por la que una pérdida viene a redoblar una falta: que no hay otro modo por el cual puede un sujeto advenir, si no se incluye en la estructura según este juego cuya dialéctica implica su propia desaparición, su "suicidio", como el primer objeto que responde por la carencia del Otro.

En otro lugar: el significante unario aparece en el Otro; representa al sujeto para otro significante que tiene como efecto la afanisis del sujeto, es decir, que si en un lugar aparece como sentido, en otro se revela como desaparición. Hay, nos dice Lacan, una cuestión de vida o muerte entre el significante unario y el sujeto en tanto que el significante binario causa su desaparición.

Tal vez aquí los términos utilizados parecen más inequívocamente metafóricos, especialmente si atendemos al hecho de que los mismos se utilizan para presentar una forma singular de la disyunción. Pero demos un paso más: cuando esa disyunción es un *vel* entre un "yo no pienso" y un "yo no soy",

¹¹ Puede parecer que nuestros ejemplos se apoyan excesivamente en la existencia de una enfermedad incurable, justamente el único de todos los suicidios, el eutanásico, que Platón admita. Sin embargo, muchas veces la presencia de una enfermedad incurable oficia de pantalla, y hasta puede ofrecer la ocasión de lo que no se origina en ella.

la elección necesaria del primer término es condición para simbolizar la falta del sujeto.

Pero entonces, ¿“vida o muerte” son metáfora, y el sujeto sólo puede faltar en tanto debe *simbólicamente* faltar? ¿Se podría pues decir lo mismo ahorrándonos las palabras “vida”, “muerte”, “suicidio”? No lo creemos. Si bien es cierto que esas palabras introducen en el discurso de Lacan una forma de la disyunción, lo hacen justamente en la medida en que las operaciones lógicas (separación, unión, etc.) interpretan las uniones y separaciones del par mítico Eros-Thanatos.

Del mismo modo que el parricidio permitió construir un momento fundante que retorna en la cultura como culpabilidad inapelable de la subjetividad humana, el suicidio es rescatado de su polivalencia empírica para hacerlo jugar como alternativa obligada de la constitución del sujeto. Todos los momentos que el discurso analítico ha aislado y construido como momentos de constitución del sujeto, son todos afanísicos, “suicidarios”.

De esto se deriva que *el* suicidio, como clase de todos los suicidios particulares, no tiene una estructura que lo singularice en su universalidad, lo que no impide que alguna estructura intervenga en la determinación de cada suicidio. Esas estructuras —que la doctrina psicoanalítica reconoce con los nombres de acto fallido, acting out, pasaje al acto y acto— suelen compartir una referencia en la fenomenología de la clínica que adopta una forma dilemática y se acompaña de la devaluación de un sentido: o la vida se ha vuelto incompatible con algún valor (el honor, las convicciones, la dignidad), o la vida se ha vuelto insostenible por algún sufrimiento (la pérdida que engendra una enfermedad o la muerte de un ser querido, la culpabilidad, la vergüenza).

Decimos que si bien es cierto que en el suicidio se pierde la vida, de ningún modo es ley que se renuncie a la existencia, y por lo mismo, no podemos reducirlo a una economía narcisista. Pero entonces se vuelve necesario distinguir los términos del conflicto (desde los más serios a los más irrisorios) que conducen a la pérdida de la vida, del cese de la existencia que acompaña a esta pérdida: es aquí donde la repetición pone en juego la lógica de una alternativa que es la misma que define el advenimiento del sujeto a la existencia. Pero ¿quién podría saberlo si el sujeto ya ha alcanzado la primera muerte? Indiquemos una vía que no relativiza esta imposibilidad.

“Darse muerte” es una expresión demasiado maltratada. La crítica del reflexivo llevó a traducir el suicidio como homicidio; en nombre de esa misma crítica, autores enamorados de la simetría levantaron la propuesta no exenta de ironía de invertir la relación: el homicidio sería una forma de suicidio. Es un medio rápido de indicar que los efectos devastadores de la psicología no son ajenos a la violencia de una especularidad reversible.

Pero si “darse muerte” sigue siendo una expresión desafortunada, no deja de implicar una pregunta verdadera: ¿la muerte, puede elegirse? Elegir la muerte, no digo perder la vida.

En el discurso analítico, en la obra de Freud y muy especialmente en la de Lacan, la muerte nunca es nada¹². Y la imposibilidad de representar la *propia* muerte sólo indica el extremo por el que la existencia se instala en una relación de ajenidad con nuestro ser. Pero entonces, elegir la muerte no es disolución de la existencia sino pasión de ser, aunque la interrupción de la existencia —Freud decía que era un azar constante— sea el instrumento fantasmático de esa pasión.

Entre la dificultad y el movimiento

Concebir al suicidio como el retorno invertido de una operación lógica que instituye al sujeto por su falta de ser, implica postular una estructura anterior a toda posibilidad de hacer intervenir los factores que la teoría clásica introduce en la explicación del suicidio. La agresividad, el masoquismo, el juego de las identificaciones, los postulados fantasmáticos, quedan subordinados y restringidos al análisis de lo particular.

Hay razones para ello, y la primera es que el "suicidio" no es el nombre de ningún objeto teórico. Pero también podríamos decirlo del homicidio, del exilio o del matrimonio. Y simultáneamente, al subrayar la polivalencia empírica del término, ¿no colaboramos en la disolución de su consistencia imaginaria? ¿Habría entonces que declarar su inesencialidad, o más bien atribuir al modo de la aproximación que se haya vuelto escurridizo para nosotros? Ninguna de ambas. La significación de la muerte nos parece el obstáculo determinante, y trataremos de despejarlo por la confrontación de los ejemplos.

Un analizante confiesa haber fantaseado con su propia muerte o alguna otra forma de desaparición, y es la ocasión de advertir que él puede "faltarle" al analista. Esto pudo haber sucedido inmediatamente antes o después de un accidente en la calle, y el orden temporal no es de ningún modo indiferente. Si el relato de la ocurrencia es posterior al accidente (y agregáramos los datos que eventualmente lo confirmaran), no habría razones para no designarlo como un acting. Si el accidente es posterior al relato, se añadiría a nuestro ejemplo las condiciones de un pasaje de la escena de la fantasía a la escena de la realidad en la que el sujeto se representa como falta. Aún así, no habría demasiadas objeciones entre los analistas para seguir caracterizándolo como acting. Pero si dijéramos que al salir de esa sesión, lo que se llama la fatalidad se aprovecha del mal estado de un semáforo y muere, habríamos perdido el consenso obtenido, aunque no hayamos variado ninguno de los rasgos estructurales de la situación.

Hemos encontrado fuertes resistencias en la literatura analítica a considerar que un acting pueda ser un suicidio, e inversamente, que un suicidio que

¹² Hasta el extremo de que *rien* fue uno de los primeros nombres que Lacan encontró para el objeto *a*.

concluye en la muerte de la persona, sea un acting. Pero las razones son axiológicas y no difieren de las mismas que llevan a tachar de acting un fugaz enamoramiento o una estafa, y a rechazar como tal un matrimonio de 20 años o el ejercicio de una profesión: se arrincona al acting contra el artificio de su teatralidad descuidando cualquier definición estructural y se lo vuelve incompatible con el poder que se le atribuye a la muerte de hacer verdadero lo que le antecede.

Afirmar que quien encuentra la muerte no se ha equivocado de puerta es confundir el determinismo con la fatalidad; esa confusión angustia y esa angustia empuja al analista a solicitar un control, con una frecuencia sorprendentemente mayor que, por ejemplo, motivado por las incomodidades que provoca ser amado por sus pacientes. Dejo anotado que en nuestro ejemplo un acting lleva a la muerte sin que de ningún modo estuviese implicada la significación de la muerte, y aunque la definición de acting a la que nos atenemos¹³ lo descarta como entidad psicopatológica, excluye no obstante su presencia en la psicosis.

En el caso del pasaje al acto, y cuando el intento es exitoso (denominación ingrata a la Asociación de ayuda al suicida), la muerte se alcanza fuera de la escena, y los ejemplos más citados provienen de la melancolía.

Duelo y melancolía es un texto escrito después de *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños*, y arrastra su modelo: explicar una afección narcisista por un estado normal, es decir, la melancolía por el afecto que Freud llama normal del duelo. No discutiremos aquí lo que se podría discutir, que lo que Freud llama duelo normal es el duelo en una neurosis obsesiva, y así ocurre porque está interesado en introducir el sadismo como factor explicativo. Por suerte, Freud no se atiene a lo que anuncia y completa la serie de los factores explicativos con la introversión de la libido sobre el yo (por comparación con la esquizofrenia) y la identificación que llama regresiva (por comparación con la histeria). Luego el texto deja aparecer la famosa frase, "la sombra del objeto ha caído sobre el yo", frase que dice que ha habido un traslado de las relaciones entre el yo y el objeto a las relaciones entre la instancia crítica y el yo transformado por esa identificación.

Pero ¿qué significa esa identificación cuando "perdido" es uno de los nombres del objeto y no ya una predicación? Si el yo se identifica al objeto perdido, ¿el yo se pierde? Todo el problema lo hace la palabra "identificación" que debemos reservar para la melancolía, pero también debemos excluirla de la estructura del pasaje al acto del melancólico. Cuando el fantasma se corre dejando al descubierto el agujero enmarcado por donde el sujeto puede arrojar (y este lugar de agente es indispensable sostener para no confundirlo con la aspiración del vértigo fóbico), hay allí una *realización* del sujeto completamente ajena a todo lo que sabemos de la identificación.

¹³ La que articula el impedimento con la turbación extrema, para levantar la escena en la que el sujeto se ubica en el lugar del objeto-cause.

El "yo no pienso" como nota del pasaje al acto es accesible incluso a la observación, pero no es necesario que esté en juego la significación de la muerte, ni siquiera la muerte como objeto de una demanda.

La estructura del pasaje al acto como forma de suicidio es dominante en la psicosis, pero de ningún modo exclusiva, y el ejemplo más popularizado es el caso de la joven homosexual, ni psicótica, ni melancólica. Aquí, las apreciaciones morales están invertidas, y la "seriedad" del pasaje al acto se encuentra con el fracaso del intento. A su vez, este fracaso no discute la autenticidad subjetiva del intento, y nuevamente tanto el análisis de Freud como la interpretación de Lacan desdeñan el examen de la significación de la muerte.

Me resta presentar un suicidio que pueda catalogarse como acto. Recordemos entonces, brevemente, las tres notas por las que Lacan define al acto: 1) una caracterización topológica: repetición significativa, doble bucle en el mismo lugar y en tiempos distintos; 2) que el acto produce la apariencia de que el significante se significa a sí mismo. Esta formulación parece participar de las apreciaciones valorativas que discutimos; digamos mejor que, en el acto, la división es el representante del sujeto, lo que equivale a afirmar que es un retorno de la operación que define al nombre propio; 3) que el sujeto del acto es el sujeto de la *Verleugnung*, es decir, que no se reconoce en ese acto, aunque el acto sabe sobre el sujeto.

Si debo extenderme algo más en este caso, se debe a tres razones. La primera es que no pude encontrar un ejemplo de acto en la literatura analítica que pudiera ser una referencia común con el lector. He tratado de compensarlo eligiendo el suicidio más famoso de la historia de Occidente, el de Catón. La segunda, es que la caracterización misma del acto obliga a introducir un nombre propio por donde se introduce toda una historia, accesible para quien consulte las fuentes. La tercera es que si he escogido el nombre de Catón es para discutir calladamente una tendencia, que me parece advertir, a inclinar el acto del lado de la perversión.

Creo adivinar que esa tendencia se produce por aversión a un tono sartriano, ese gesto de trazar una línea para escribir el resultado de las sumas y restas de una vida. El rechazo de ese gesto no me parece fundado. Si la determinación de un hombre de poner punto final a su vida, pretendiendo con esa puntuación abrochar hacia atrás la significación de una historia, puede ser tildada de irrisoria, si incluso la seriedad de la subjetividad comprometida se traduce en un efecto cómico, no es suficiente para negarle a tal suicidio la estructura de un acto. La perversión no es menos cómica ni más seria que la perversa estructura humorística. Por lo demás, si en el acto la división es el representante del sujeto, la representación no es otra cosa que la salud neurótica definida por la no coincidencia consigo mismo¹⁴.

¹⁴ Las objeciones teóricas a la identificación de lo mismo a lo mismo, encuentran inesperado respaldo en la observación de la experiencia neurótica recogida por Lacan: la frecuencia con que lo inoportuna la mención de su nombre propio.

Catón de Utica

Quien hoy lea a Plutarco¹⁵ sin atender al aparato crítico, seguramente necesario en lo que concierne a la historia, se encuentra con un escritor que nivela los acontecimientos públicos con las incidencias domésticas del personaje. No es que el autor lime el relieve de sus diferencias, sino que ambas están subordinadas a un modo de la narración que las presenta como situaciones anecdóticas que han de suministrar los indicios de una personalidad moral. Nunca está claro si Plutarco pretende ser didáctico, o si además lo logra llevado tal vez por el afán de subrayar el valor enseñante de una vida ejemplar.

El conjunto de sus libros tiene un efecto que se distancia, oscilante, de lo que los antropólogos llaman una "historia de vida", informe sobre las costumbres de las gentes, y de los cuadros de época que ofrecían las historias de la cotidianidad cortesana. Pero cuando se atiende a uno de sus relatos, y aquí consideramos el que hace de la vida de Catón, construye lo que llamaremos un retrato psicológico propio del siglo XIX, una descripción admirativa de las virtudes que no deja de mencionar las debilidades. Y aunque esta psicología no nos ayude, hay que reconocer que Plutarco no desmerece el lugar de la razón en los actos por los que Catón busca acomodar su vida a su pensamiento.

Nos interesa examinar tan sólo el relato de su suicidio, pero importa recordar que Catón gozó, sino de popularidad, de una gran fama antes de su muerte, llegando a pasar su nombre propio al rango de nombre común como metáfora de virtuoso, e incluso "muchos solían decir como por proverbio: *Eso no se puede creer, aunque lo diga Catón*"¹⁶. Munacio, César por supuesto, Escipión, más tarde Traseas y luego innumerables otros escribieron libros sobre él. Muchos más son los que no han podido dejar de pronunciarse a favor o en contra de su suicidio, desde Lucano, Séneca, San Agustín, Montaigne, Rousseau, Victor Hugo...

¿Qué hay en su muerte para que ella resuene a lo largo de toda la historia de la conciencia de Occidente?¹⁷ Nos parece que se reúnen dos condiciones: en sus razones políticas se encuentran las notas suficientes para convertirlo en una figura clásica, pero las peripecias que esa razón debe afrontar acercan aquel lejano suicidio a la sensibilidad moderna.

Solo en Utica, con el ejército de César en las puertas de la ciudad, habiendo dejado acompañarse por su hijo y algunos amigos, después de haber puesto a salvo a todos aquellos que estaban bajo su responsabilidad, tomó un baño, cenó sentado y mantuvo una larga conversación de sobremesa sobre

¹⁵ Nuestras citas están recogidas de Plutarco: *Vidas paralelas, Catón el Menor*, trad. Romanillos, Bs. As., Espasa-Calpe, 1951, Cfr. *Les vies des hommes illustres*, B. de la Pléiade, tomo II, traducción de Amyot (1559).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 106.

¹⁷ Cfr. Pinguet, M.: *La mort volontaire au Japon*, París, Gallimard, 1984.

cuestiones filosóficas que culminó en el examen de las paradojas de los estoicos.

Defendió la posición estoica frente a las objeciones de Demetrio el peripatético, y tal vez allí, por un exceso de celo en la argumentación —Plutarco dice: *llevó muy lejos su discurso*—, dejó adivinar en forma pública sus propósitos. El silencio y la tristeza que siguió a sus palabras le permitió advertir el efecto indeseado, y presumiblemente no logró desvanecer las sospechas cambiando de tema.

Se despidió de todos, se encerró y tomó, por primera vez esa noche, el diálogo de Platón que trata del alma. Lefda ya la mayor parte y no viendo colgada la espada —el hijo la había quitado mientras estaban en la mesa—, pidió a un esclavo que se la trajera y volvió otra vez al libro.

Mandó nuevamente por la espada, y la tardanza le permitió terminar la lectura. Volvió a pedir la espada, e irritado se lastimó la mano pegándole a un esclavo, argumentó con los amigos y rogó al hijo “que no violente a su padre en aquello que no puede persuadirle”¹⁸.

Por fin le entregaron la espada, reconoció el filo, y dijo: *Abora soy mío*. Volvió a leer el libro, diciéndose que lo hizo dos veces esa noche. Durmió. Lo despertó Butas diciéndole que había quietud en el puerto:

más luego que salió Butas, desenvainando la espada, se la pasó por debajo del pecho, y no habiendo tenido la mano bastante fuerza por la hinchazón, no pereció al golpe, sino que cayó de la cama medio moribundo e hizo ruido, por haber derribado una caja de instrumentos geométricos que estaba inmediata, con lo cual, habiéndole sentido los esclavos, empezaron a gritar, y acudieron inmediatamente el hijo y los amigos. Viéndole bañado en sangre y que tenía fuera las entrañas, todos se conmovieron terriblemente, y el médico, que también había entrado, como las entrañas estuviesen ilesas, procuró reducirlas y cerrar la herida; pero luego que Catón volvió del desmayo y recobró el sentido, apartó de sí al médico, se rasgó otra vez la herida con las manos, y despedazándose las entrañas, falleció¹⁹.

Es cierto que nada en él vacila, pero la triste necesidad de ser astuto con los que se ama, la violencia contra los esclavos, el esfuerzo al que obligan los amigos de sostener con argumentos de última hora la dura decisión de morir que la razón ya había alcanzado, y especialmente el extremo tan de nuestros días que alcanza un padre al tener que objetar la tentación del hijo de salvarlo de su propia voluntad, ¿no lo advirtió Séneca? ¿No leyó acaso toda esta falta de pulcritud y de limpieza —que solemos reservar para los clásicos— cuando declara que Júpiter no podría hallar nada más bello sobre la tierra que el suicidio de Catón?

No analizaremos estos detalles, sin por eso atenuar la confusión que aportan, pero no creemos que agregan ninguna ambigüedad a la decisión tomada.

¹⁸ Plutarco, *op. cit.*, p. 150.

¹⁹ *Op. cit.* p. 151.

Destaquemos, en cambio, que esa decisión tiene dos referencias enlazadas que no podemos obviar: el triunfo de César, la proximidad del fin de la república y con ello la reducción de la libertad del sabio a la libertad de morir. Pero además el *Fedón*, es decir, la negación más drástica y tal vez más duradera de esa última libertad.

Tenemos pues a Catón enfrentado a dos enemigos victoriosos: la anticipación de lo que habría de ser el gobierno de uno solo, y la metafísica platónica. Pero las cosas no son tan lineales, pues el gobierno de uno solo llegaría a ser el gobierno de la mayoría, y la metafísica platónica resultaría una resistencia más eficaz contra los abusos de poder que la ética individualista estoica.

Catón muere por las mismas razones por las que ha vivido: defendiendo las libertades de los que eran ciudadanos en la ciudad antigua representados por el Senado. Las leyes de esta república son las que habrán de desaparecer con el triunfo de César, si lo consideramos un antecedente de la formación del Imperio. Se podría argumentar²⁰ que, no obstante, Catón podría haber salvado su vida, pero precisamente el sentido de su acto residía en sustraerle a César el ejercicio posible de su clemencia para discutirle el *derecho* de ese ejercicio.

“¡Oh Catón! te envidio la gloria de tu muerte, ya que tú no me has querido dejar la de salvarte”. La desolación de César es seguramente admirativa, pero es también un lamento político por el que reconoce al enemigo: “No quiero tener nada que agradecer a un tirano —había dicho Catón— en aquello mismo que es injusto, y no puede menos de serlo, salvando como dueño y señor a los que no era razón dominarse”²¹

El suicidio de Catón es pues obra de la decisión de no retroceder sobre sus convicciones, pero por lo mismo, una tentativa de ofrecer un porvenir a esas convicciones que morían con él. Tal vez, paradójicamente, serán los sucesores históricos de sus enemigos quienes podrán reintegrar esas libertades, no ya para los hombres libres de la ciudad antigua, sino para el individuo universal, devuelto a su suerte particular, el sujeto anónimo cuyos derechos serán codificados por los juristas futuros.

Pero en la época de los Tiranos, cuando su poder era proporcional a la magnitud de sus legiones y a la eficacia de sus métodos de recaudación fiscal, la metafísica platónica ofrecía la oportunidad de una resistencia a ese poder, con el mismo argumento por el que condenaba el suicidio, y que se expone más claramente que en ninguna otra parte en ese libro que Catón leía su última noche. Calcado sobre el derecho de propiedad, el derecho de Dios sobre el hombre hace que de un golpe las diferencias que separan a los hombres por su nacimiento, por su sexo, por sus lazos de parentesco queden

²⁰ Pinguet cita una opinión de Thiers que no deja decidir si el oportunismo del político iguala al del historiador: Catón debiera haber hecho lo que él, maniobrar, contemporizar, esperar el momento oportuno, aliarse con Bruto, etcétera.

²¹ *Op. cit.*: p. 147-8.

subordinadas a la distancia ontológica entre el creador y sus criaturas, pero al mismo tiempo, siendo los hombres una parte de lo que los dioses poseen, cada individuo es una fracción de capital de la que no es dueño, y ya no tiene derecho a destruirse a sí mismo²².

El enorme crecimiento geográfico producido por las campañas militares, los enfrentamientos inter-ciudades y muy especialmente el aumento de las presiones de la población urbana, estaban destruyendo la república y exigiendo una nueva organización política, aun cuando pudiéramos imaginar otra suerte militar para César. Estaba también naciendo una nueva moral que restaría su horizonte de verdad al acto de Catón para reducirlo al escándalo de la ostentación.

No seguiremos hasta allí. Pero ¿no decíamos que la moral había logrado arrinconar al suicidio entre la rebeldía y la renuncia? Si antes del psicoanálisis, la psicología tendía a hacer coincidir los límites de la moral con la razón, ahora, en cada circunstancia en la que la razón tiene un lugar prevalente, los psicoanalistas nos precipitamos a hundir todo en el magma del narcisismo. Por supuesto, hay una economía narcisista que gobierna las comunicaciones entre la renuncia y la rebeldía: se renuncia a un futuro del que no se dispone, se rebela frente a un pasado inmodificable. Pero también se rebela ante un futuro y se renuncia a un pasado.

La decisión de Catón implica un fracaso. Pero mucho más aún, es la admisión de un fracaso. ¿No es entonces una renuncia su suicidio cuando parece sellar ese fracaso definitivamente? Pero al revés, ¿no se advierte que ese sello potencia el valor del fracaso hasta sustraerlo al metabolismo que transformaría ese fracaso en la victoria de César? ¿No es esta acaso la gloria que se le escapa a César? Y entonces, nuevamente, pero al revés del revés, ¿no se infiltraría aquí la rebeldía a ese fracaso? Tal vez, pero ¿quién lo sabe? De cualquier forma, nada más lejos de Catón que esa rebeldía que invierte en una situación idealizada un obstáculo real. No se trata de atenuar un fracaso, sino de preservar lo que sin embargo ha fracasado, y hacerlo hasta el extremo de no dejar de sostener en el mismo fracaso lo que ha fracasado. Esto es lo que Lacan llama "un acto sin fracaso"²³.

Desprendiéndolos del narcisismo, hemos querido usar "renuncia" y "rebelión" como nombres de los extremos del *vel* por el cual, cuando Lacan define al acto, identifica al sujeto con su propia división. Estos nombres no nos parecen menos aptos para designar la doble relación con la realidad que Freud encuentra en la *Verleugnung* del humorista que, encaminándose a la horca, exclama: ¡Linda manera de comenzar la semana! También aquí

²² Igualmente, todavía muy lejos de que el derecho de propiedad lleve a la gente a reivindicar su muerte como un bien propio. La actual apropiación privada de la muerte ha llegado a fomentar las inversiones inmobiliarias que garantizan a los deudos un paisaje de paz en sus visitas conmemorativas.

²³ Lacan, J.: *Télévision*, París, Seuil, 1974, pp. 66-7.

podríamos hablar de rebelión y renuncia, pero no nos explicaría por qué la frase nos alcanza como una verdadera creación poética.

Bordes de angustia

Un poco a disgusto, digámoslo, por el estilo de distribución clasificatoria que supone, hemos hecho caer lo que se llama un suicidio en las estructuras que el psicoanálisis nombra acto, acting, pasaje al acto. Digamos ahora por qué. Pero antes, ¿no hemos con ello favorecido paralelamente una especie de disolución del "suicidio"? Y a favor de la jerarquía que sin disimular le concedemos al acto de Catón, ¿no agregaríamos una axiología lacaniana más que apreciaría el acto por encima de las formas de la acción? Intentemos aclararlo por algunas observaciones negativas.

Nada indica que la muerte de Antígona haya sido un suicidio. Antígona pretende encarnar una ley más original que la ley pública (*diké, jus*), la ley familiar (*thémis, fas*), y se coloca en situación de hacer lo que ella estima que tiene que hacer. Sabe que las consecuencias de su acto implican su muerte, pero la significación de la muerte es completamente ajena a la estructura de su acto.

El caso de Sócrates nos parece más vacilante, según tengamos como referencia al *Fedón* o la *Apología*. En esta última, todo parece más claro: Sócrates no desea morir, pero si la condición de su vida es el abandono de la libertad de filosofar, la muerte le parece el único término elegible. Su defensa no es otra cosa que una demostración de su culpabilidad a los ojos de la acusación y, ¡por una vez!, aquí el acto es filosofar, y le costará la vida. Pero esto es estrictamente, como en el caso de Antígona, una consecuencia ajena al sujeto de ese acto. Por supuesto, tendríamos el recurso de imaginar que la muerte propia habría podido constituirse en un obstáculo que impidiera ese acto, pero entonces no sólo el acto no habría tenido lugar, sino que con ello habríamos perdido a Sócrates si "Sócrates" es el nombre de la significación absoluta que se realiza en ese acto.

Es cierto que "Sócrates" es también el nombre de un individuo y, como cualquier otro, también puede renegar de ese acto. Si bien nunca se desdice, y esto constituye toda su dignidad, en los fragmentos finales de la *Apología* se distrae platónicamente sugiriendo que tal vez la muerte sea un bien, y se imagina prosiguiendo su plática filosófica con los Inmortales. Esta perspectiva se encuentra aún más acentuada en el *Fedón*, la construcción metafísica tal vez mejor sistematizada para funcionar como fundamento de la posterior condena religiosa que reconoce en todos los suicidas al siervo que se rebela a abandonar en las manos de un Dios único la hora de su muerte.

Cada vez que se encuentre la creencia de una vida más allá de la vida, no es posible hablar de suicidio. Si faltara una razón, ésta nos parece una para negar que la muerte de Sócrates haya sido un suicidio. Pero en este sentido,

la matanza colectiva de hace algunos años en Guyana, tampoco lo fue. No es el caso del estoico para quien el carácter eterno de la Ley que rige el universo, no impide la discontinuidad de la conciencia individual.

Se nos podría objetar que la conciencia estoica es una referencia imposible para la subjetividad moderna, pues el suicidio existía en la doctrina. Pero con el rasgo ambiguo y hasta contradictorio que le concedemos, ¿no existe —también para nosotros— el suicidio en los textos de nuestra cultura? No es lo mismo, seguramente no es lo mismo. Pero entonces, ¿reservaremos el término “suicidio” para aquellos casos que se explican, dan razones por escrito u otros medios? Estamos dispuestos a creer que es una condición necesaria, pero carecemos de una respuesta cierta.

Nuestros últimos párrafos nos han introducido en un campo de problemas ante el cual nuestro texto se detiene. Pero no queremos alimentar la idea consagrada de una “tragedia del suicidio”. Mencionemos que el mismo Plutarco, en su *De communibus*, pero también muchos otros, autorizaba el suicidio en la cumbre de la alegría de una vida feliz. Divergente de ello es la voluntad de tragedia que parece presidir el suicidio de Mishima, tanto más cercano del suicidio por “entusiasmo” como dice Karamasov.

En el brahmanismo, la creación del universo es atribuida al sacrificio de Prajāpati, y Borges ofrece una interpretación asombrosamente cercana de la crucifixión de Cristo, comentando el *Bhātānatos* de John Donne²⁴. Esta referencia a una perspectiva sacrificial, no hace sino bordear otro de los límites de este trabajo, que no se ocupa del nihilismo al estilo de un Olivier en los *Monederos Falsos* de Gide, o de la inversión recíproca de las pautas realistas que es posible hallar en los suicidios que figuran en las obras de Maupassant y Flaubert.

Dejamos de lado el suicidio de amor²⁵, y también la presencia del suicidio en la política, desde los pilotos japoneses de la segunda guerra, el Tchen de Malraux²⁶ arrojándose con una bomba sobre el auto donde debería hallarse Chang Kai-Chek, hasta el presidente chileno Salvador Allende, quien rehúsa el ofrecimiento militar de fletar un avión para él y su familia que los dejaría fuera del país.

Esta mención precipitada que deja adivinar una serie prácticamente inabordable de cuestionés, apunta menos a subrayar el carácter inconcluso de

²⁴ Borges, J.L.: *Otras inquisiciones*. Cfr. un capítulo del *Bhātānatos* traducido al español por Ramón Alcalde en *Conjetural* N° 8, noviembre de 1985.

²⁵ Uno de los más bellos suicidios de amor, es el de Elisa, hija del almirante Brown, quien conoció el amor y la muerte a los 17 años. Se enamoró del capitán Francisco Drummond y en una única entrevista se prometieron matrimonio. Mientras ella comenzaba a bordar su vestido de novia, él marchaba hacia el combate en Monte Santiago comandando el bergantín *Independencia*. Tres buques argentinos contra dieciséis brasileños; allí murió el capitán Drummond, el 8 de febrero de 1827, alcanzado por una bala de cañón. Concluyó entonces Elisa su traje de novia y vestida con él, se internó una noche en las aguas del Río de la Plata. (Cfr. de Jimena Sáenz: “Los suicidios argentinos”, en *Todo es historia*, N° 73).

²⁶ *La condición humana*.

nuestro trabajo, como a indicar que a ello lo obliga el lugar desde donde se ha originado. Negar la posibilidad de una teoría psicoanalítica del suicidio, ha impedido que nuestro movimiento sea el de la construcción de un concepto; justamente, hemos querido disolver su improbable referencia objetal. Pero también hemos querido presentar una interpretación psicoanalítica del suicidio, lo cual equivalía a situarlo, darle una localización interior al campo donde lo habíamos hallado: entre las dificultades con las que se encuentra la práctica analítica.

Lacan dibuja el cuadro de esas dificultades en el seminario X, y allí ubica el *acting* y el pasaje al acto haciendo pantalla a la angustia. No hay pues trato del psicoanalista con el suicidio que no pase por la relación que el psicoanalista mantiene con la angustia. Si en aquel cuadro el acto no figura, es porque la angustia surge en ese instante ideal, sólo aislado por el concepto, en que la repetición cesa. Cuando se trate de definir el acto, la repetición ocupará el mismo vértice que la angustia, pero concebida como un *vel* cuyos términos son precisamente el pasaje al acto y el *acting*²⁷.

²⁷ Cfr. el semi-grupo de Klein en el seminario sobre *El acto analítico*.

Freud y el mito



Génesis de una interpretación mítica de Freud

Ramón Alcalde

El título del ensayo de Sigmund Freud que hoy* nos ocupa "*Zur Gewinnung des Feuers*" ha sido traducido al español "Sobre la conquista del fuego". La palabra alemana "*Gewinnung*" permite ciertamente esta traducción, pero su significado etimológico y genérico es "obtener o lograr algo mediante esfuerzo, trabajo o lucha", por lo que sería mejor traducirla aquí como "adquisición" o "apropiación". En efecto, este es el sentido que surge del artículo y en especial de la nota 2, donde Freud diferencia entre el mero hecho de poseer y conservar el fuego y el de *disponer de un método para producirlo*. Los sinónimos que emplea a lo largo del trabajo ("domesticación" y "dominación") junto con su intención argumentativa general delimitan claramente esta acepción.

Freud publica su ensayo en la revista *Imago* en 1932, 7 años antes de su muerte. Ha escrito ya todas sus obras fundamentales. De las que publicará después tienen importancia "Nueva serie de lecciones introductorias al psicoanálisis", "Análisis terminable e interminable", "Moisés y el monoteísmo" —donde aplica con mucho relieve el concepto de "renuncia pulsional" que es el centro del *Prometeo*—, "Esbozo del psicoanálisis". Aunque *Prometeo* es una obra muy breve y ocasional, el núcleo fundamental, (la conexión entre la orina y el simbolismo del fuego) es un tema en el cual Freud trabaja desde antiguo. De hecho, su primer trabajo como psiquiatra, cuando había dejado la neurología pero todavía no había estudiado la histeria ni el sueño, es "Sobre un síntoma que con frecuencia acompaña la enuresis nocturna infantil", de 1893. El análisis del primer sueño en el caso Dora deja ya establecida la relación simbólica orina/fuego.

Pero la ocasión que dio origen a este trabajo es la réplica de dos psicoanalistas, Albert Schaeffer, que publica un artículo "El hombre y el fuego", en la revista *Psychoanalytische Bewegung*, tomo II, 1930 y Eduardo Lorenz, "Caos y rito", en *Imago*, la misma revista donde escribe Freud, en 1931.

* Presentación de una mesa redonda que reunimos en 1984 para la cátedra de Griego y Cultura Griega I, de la carrera de Letras de la UNBA.

Imago es revista oficial de la Asociación Psicoanalítica Internacional y está reservada a lo que Freud llamaba "Psicoanálisis aplicado". La intención, pues, de Freud, fue abrir su texto al público no psiquiátrico, para quien estaba reservada la revista gemela, *Revista Internacional de Psicoanálisis*. Schaeffer y Lorenz cuestionan una nota al pie que introdujo Freud en su obra del año anterior 1930, *El malestar en la cultura*. Leerla es imprescindible para evaluar el trabajo que hoy nos ocupa:

"Los primeros hechos culturales fueron el empleo de utensilios, la domesticación del fuego, la construcción de viviendas. De entre ellas se destaca la domesticación del fuego como una hazaña absolutamente extraordinaria, paradigmática; a partir de ella entró el hombre en el camino que desde entonces ha seguido siempre hacia adelante.

El material psicoanalítico, incompleto, imposible de interpretar con certeza, permite empero una conjetura —que suena a fantaseosa— sobre el origen (*Ursprung*) de esta gran acción humana. El hombre primordial habría estado acostumbrado, al encontrar fuego, a satisfacer en él un placer infantil apagándolo mediante el chorro de su orina. [Acercas de la concepción primordial fálica de la llama que se mueve como una lengua, se eleva a lo alto, no puede caber duda si se toman en cuenta las leyendas existentes. El apagar el fuego orinando (al que apelan posteriormente los niños gigantes Gulliver en Lilibut y el Gargantúa de Rabelais) fue, por consiguiente, un acto sexual con un varón, un goce de la potencia masculina en una competencia homosexual.] El que primero renunció a este placer, respetó al fuego, pudo llevárselo consigo y obligarlo a que le sirviera. [En la medida en que él sofocó el fuego de su propia excitación sexual, domesticó la fuerza natural del fuego. Esta gran conquista cultural sería, por consiguiente, la recompensa por una renuncia instintiva.] Además, se habría colocado a la mujer como guardiana del fuego aprisionado en el hogar doméstico (*bäuslich*) porque su constitución anatómica no le permite ceder a semejante búsqueda del placer. Es digna de atención también la regularidad con que resultan confirmadas las experiencias analíticas de la conexión entre orgullo, fuego y erotismo uretral".¹

Bajo la forma de nota al pie de página, este breve texto de 16 líneas (unas 180 palabras) tiene autonomía total respecto del capítulo en que se inserta. Se autocalifica de *conjetura* (*Vermutung*) *fantasiosa* y está íntegramente redactado —en todas las enunciaciones aseverativas— en Segundo Subjuntivo alemán (el equivalente de nuestro Modo Potencial). *No se hace ninguna mención del mito de Prometeo*. El protagonista de la hazaña absolutamente, extraordinaria fue lo que Freud llama un "*Urmensch*", término que traduzco aquí "hombre primordial", para marcar el contraste que Freud consciente o inconscientemente establece entre "primordial", perteneciente a los orígenes, y "primitivo" (*Primitiv*), en el sentido de la antropología y arqueología.

En el *Prometeo* la conjetura pasa a ser *bipótesis* (*Annahme*, suposición)

¹ pp. 221 SA, IX. Los corchetes que figuran en esta traducción han sido introducidos por mí en función del análisis que hago a continuación.

y se afirma que es confirmada por la interpretación analítica de la leyenda (*Sage*) de Prometeo. Como se sabe, *saga*, de *sagen*, "decir", es la denominación que los germanos daban a sus propios relatos míticos, como los latinos *fabula* (de *fabulor*, "hablar"). La palabra "mito" aparece sólo en la mitad del trabajo.

La comparación entre los dos textos me impone la convicción de que la interpretación del mito de Prometeo es tan sólo un intento de *autorizar un nuevo mito generado por Freud* mediante la apelación a un mito griego. ¿Qué razón puede haber tenido?

La conjetura mitopoética de Freud le surge de su experiencia con el material analítico de sus pacientes, y cambiada del subjuntivo al indicativo, queda textualmente así:

"El hombre primordial estuvo acostumbrado, al encontrar fuego, a satisfacer un placer infantil apagándolo mediante el chorro de su orina... El que primero renunció a este placer respetó el fuego, pudo llevárselo consigo y obligarlo a que le sirviera... Además colocó a la mujer como guardiana del fuego en el hogar doméstico porque su constitución anatómica no le permite ceder a semejante búsqueda del placer".

Ninguna de las enunciaciones de este mito freudiano (explicaré luego por qué lo denominé así) deriva de una interpretación del mito de Prometeo, sino lo contrario. La conjetura de esta nota sirve luego para decidir la interpretación de que los rasgos del mito helénico son producto de las operaciones de transformación en lo contrario y de simbolización y que el sentido del mito surge de la operación de sustitución en el castigo de Prometeo. La interpretación del *Prometeo* es, sustancialmente, *la interpretación de la enuresis del primer sueño de Dora*.

Me atrevo a calificar de mitopoético el discurso de Freud en la *Nota* porque:

1) lo refiere a un hecho acontecido cuando los hombres eran aún "*Urmenschen*", hombres originarios. Si permutáramos "*Urzeit*" (tiempo primordial) por "Edad de Oro", la verificabilidad de la enunciación no se vería afectada esencialmente. Entre los *Urmenschen* y la Generación Aurea o los nacidos de los Fresnos no existe diferencia real que impida predicar de ambos el mismo acto, orinar el fuego. Tampoco el relato contiene ningún sema que impida atribuirlo a uno ú otro sujeto. No sucedería lo mismo si yo enunciara: "Hefesto inventó la electrólisis" o "Cristóbal Colón trajo a América el primer rebaño de Centauros". O, cambiando de registro: "Los araucanos, antes de la llegada de Colón, leían a Freud con gran curiosidad".

2) habla como cierto de un hecho que es inverificable y que explica una situación registrada desde el comienzo de la historia: el hombre es el único animal que emplea el fuego. Es un *mito explicativo: los hombres saben usar el fuego porque un Urmensch se abstuvo de orinar sobre él*.

Quiero señalar dos hechos que causan dificultad en el texto del *Prometeo* de

Freud; 1) A la caña de Prometeo la llama "rama de hinojo", *Fenchelrohr* en alemán. La palabra griega *nartheks* designa estrictamente a lo que en botánica se conoce como *ferula communis*, en español "caña", a secas, o "caña-heja". Por Plinio, en el Libro VII de su *Historia Natural*, sabemos que la caña, con algunos de sus tabiques ahuecados se usaba en la Antigüedad precisamente para trasladar las brasas. Y en ese pasaje, donde hace una larga enumeración de los inventores asigna precisamente a Prometeo el haber inventado este medio de traslado. Obviamente esto crea dificultades para considerar al *nartheks* un símbolo fálico. El segundo hecho es que en ninguna de las versiones del mito griego en los autores arcaicos y clásicos, aparece un *buitre* en lugar del águila. La aparición del buitre es muy tardía y procede de autores latinos. Entiendo que E. Grüner se referirá a esto².

² Cfr., en este mismo número, de E. Grüner: "Prometeo: un sueño de la especie".

Prometeo: un sueño de la especie

Eduardo Grüner

El examen de este artículo de Freud¹ produce —o *me* produce— un efecto del que no está ausente cierta inquietud paradójica. Se trataría de mostrar simultáneamente la legitimidad, no digo de una *aplicación*, pero sí de una *lectura* psicoanalítica del mito prometeico —como de cualquier mito, por otra parte—, y al mismo tiempo una cierta *falla* del texto. Falla en el sentido de *falta*, de *carencia*, de *insuficiencia*, si ustedes quieren, un poco como si le pudiera pedir a Freud (lo cual es una mera ficción, claro está) que fuera un poco más freudiano.

La primera parte —la legitimidad de la lectura psicoanalítica— no requiere, me parece, mayor extensión en su defensa. Es verdad que las relaciones del psicoanálisis —o debería decir, mejor, de los psicoanalistas— con el arte, y en general con lo que la época de Freud llamaba “productos del espíritu”, han sido bastante equívocas. Pero no precisamente por culpa de Freud: él siempre tuvo cuidado de poner a buen resguardo, con un gesto tal vez no ajeno a cierto idealismo, el “misterio” de la creación poética, es decir, para usar sus propias palabras, “aquello ante lo cual el psicoanálisis debe detenerse”. El trazado de este límite, marcado con un fuerte acento *ético*, no implica en Freud ninguna renuncia: es más bien una cuestión de *método*. En este sentido, creo, se puede estar de acuerdo con Oscar Masotta cuando dice que Freud, estrictamente hablando, no aplica jamás el psicoanálisis a la obra de arte, sino que utiliza a esta para continuar la constitución de la teoría que responde al punto que él percibe como enigma, a saber: una pregunta sobre el deseo.

¹ El siguiente texto es la versión desgrabada y (apenas) corregida de la intervención en una mesa redonda a propósito del mito de Prometeo —centrada en el artículo *Sobre la conquista del fuego* de Freud—, realizada en la cátedra de Lengua y Cultura Griega, de Ramón Alcalde, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ciertas inflexiones orales, así como cierto aire didáctico, se deben a que supuestamente el público destinatario era “no iniciado” en la materia. Preferí dejar el texto así: después de todo, qué es un “iniciado”, sino un sujeto al que, precisamente, se le *supone* eso que Lacan llama el mandato del discurso científico, un “continúa a saber”.

Entonces, se ve que la resistencia a una lectura psicoanalítica del arte carece de apoyatura en el propio Freud. Uno podría preguntarse: si Freud utiliza al arte para hacer avanzar la teoría del psicoanálisis, ¿por qué el crítico o el estudioso del arte no podría utilizar al psicoanálisis para hacer avanzar sus teorías estéticas?

Esto no significa, desde ya, que Freud no tenga nada que decir sobre el discurso poético o mitopoyético, pero creo poder defender la hipótesis de que los principales aportes freudianos a esta cuestión no hay que ir a buscarlos tanto en los escritos específicos de Freud sobre arte como más bien en aquéllos en los que examina el trabajo de lo que actualmene llamaríamos *el significante*: o sea en sus estudios sobre el chiste, el lapsus, el acto fallido, el olvido de nombres (y dejo por un momento de lado el sueño).

De todas maneras, el *mito*, como producción cultural específica, no ocupa un lugar cualquiera en esa constitución de la teoría a la que se refiere Masotta. Al contrario, se trata de un lugar privilegiado, y basta nombrar a Edipo para que resuene toda la dimensión de ese privilegio. Porque tampoco Edipo es un mito cualquiera en los fundamentos de la teoría. No sé si se ha insistido lo suficiente en que el mito de Edipo no es, para Freud, un *objeto* de interpretación, sino un *instrumento* de interpretación. Todo lo demás, por así decir, puede leerse desde Edipo. Y que todo pueda leerse desde un mito no dice poca cosa sobre las ilusiones de una epistemología positivista que quisiera mantener separados, a cualquier precio, el mundo imaginario, "infantil" y pre-lógico de la creación mítica del mundo "claro y distinto" del sujeto cartesiano y del riguroso "pensar científico".

Una epistemología positivista, y esto también hay que decirlo "clara y distintamente", en la que tampoco Freud —puesto que se respira en el aire de la época— está exento de alguna ocasional incursión. Y ahora sí voy un poco más al grano: mi impresión personal es que en el análisis freudiano del mito prometeico —no sé si por inhibición o por apresuramiento, y además no importa— hay una insuficiencia de utilización del instrumental edípico que a esta altura (el artículo es de 1932) Freud ya ha afinado sobradamente. Para desarrollar esta idea voy a hacer dos proposiciones generales que me permitan organizar lo que sigue. En primer lugar me gustaría examinar, muy rápida y esquemáticamente, las relaciones implícitamente postuladas por Freud entre *mito* e *historia*, por un lado, y entre *mito* y *sueño*, por el otro: relación de *deformación*, en un caso, y de *analogía*, en el otro. Luego, de manera algo más extensa, quisiera mostrar que, por segmentar algo bruscamente el mito de Prometeo, y también por no tener en cuenta más que una versión poética, la de Hesíodo, y aún ella de manera muy fragmentaria, el texto pierde, por así decir, la oportunidad de ilustrar la lógica misma del conflicto edípico en una vertiente antropológica tanto o más rica que la ofrecida por el mito de la Horda Primitiva en uno de los escritos mayores y más admirables de Freud, *Totem y tabú*.

Abordo rápidamente la primera cuestión, la de las relaciones entre mito e

historia por un lado, entre mito y sueño por el otro. Esta es una cuestión absolutamente *central* en la teoría, aunque aquí no voy a darle la centralidad que merece porque quiero llegar pronto a la segunda parte. Ustedes habrán observado cuál es la hipótesis principal de Freud en el artículo sobre Prometeo, y además él la enuncia muy claramente: “la condición previa para la conquista del fuego”, dice, “habría sido la renuncia al placer de extinguirlo con el chorro de la orina, placer de intenso tono homosexual”. Y a continuación aclara que para demostrar esto hay que contar, por supuesto, con las “deformaciones” a las que el mito somete al hecho histórico, deformaciones *análogas* a las del sueño sobre las “vivencias infantiles reprimidas” de la historia individual (representación simbólica y sustitución por lo contrario). Más allá de la referencia obvia a una articulación muy de la época entre filogénesis y ontogénesis, queda inequívocamente planteado que hay un hecho histórico *real* “deformado” por el mito, *análogo* del sueño, comparación cara a varios discípulos de Freud interesados particularmente en el discurso mítico, como Rank o Abraham. Cabe aclarar, por cierto, que no siempre Freud plantea esta relación en el sentido unidireccional con que suele entenderse, del mito como “sueño colectivo” de la humanidad. En otros trabajos (y particularmente en uno muy interesante de 1913, “Sueños con temas de cuentos infantiles”) lo que le preocupará es más la formación de sueños a partir de leyendas folklóricas y mitologías registradas en la infancia.

Como sea, la afirmación de Freud en *este* artículo puede descomponerse en dos planos: no es lo mismo hablar de un sistema de significación (el mito o el sueño) que opera sobre una realidad (colectiva o individual) que hablar de una *analogía* entre dos sistemas de significación (el mito y el sueño). En cuanto al primer nivel de la afirmación, constituye un viejo problema, del cual Freud nunca se desdice del todo, y que adquiere su máxima expresión en *Totem y tabú*. Allí Freud “inventa” el célebre mito de la Horda Primitiva, según el cual en el origen de la humanidad habría existido una especie de superjefe tiránico, un protopadre terrible monopolizador de las mujeres, contra el cual se rebela una suerte de coalición homosexual de los hermanos; sin embargo, una vez asesinado el padre, se habría instalado la obediencia retroactiva motivada por la culpabilidad ante el crimen, y esa obediencia retroactiva, instancia fundacional de la Ley misma como tal estaría en el origen de dos instituciones universales: el banquete totémico como ritual de identificación simbólica con el padre muerto (que adquiere diversas formas hasta llegar incluso a la comunión cristiana) y la prohibición del incesto. No creo necesario recordar, entre paréntesis, que la historia mítica de Edipo parece seguir de cerca esta misma secuencia: asesinato del padre —acceso sexual a la madre— culpa retroactiva ante el conocimiento del hecho— autocastigo mediante el encegucimiento como sustituto simbólico de la castración.

Ahora bien: toda la evidencia antropológica posterior a Freud ha mostra-

do la escasa veracidad histórica del mito de la Horda Primitiva. Más allá de cierta bibliografía anacrónica que maneja Freud, su principal error parece ser el de haber pensado al totemismo y la prohibición del incesto como *fundamento* del sistema exogámico generalizado que prescribe el casamiento fuera del clan, cuando en realidad es al revés. Si uno lee las *Estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, la evidencia es irrefutable: la prohibición del incesto — que *sí* es indudablemente universal como dice Freud— es el resultado *negativo*, por así decir, de la prescripción *positiva* de la exogamia, vale decir una función del sistema simbólico de intercambio. Para Lévi-Strauss hay tres grandes sistemas de intercambio: intercambio de signos, de mujeres, de mercancías; o sea: sistema lingüístico-semiótico, sistema sexual, sistema económico; y el que lo desee puede ubicar fácilmente, allí, las tres grandes fuentes del pensamiento lévi-straussiano: Saussure, Freud y Marx. Para continuar con las tríadas a las que es afecto como buen hegeliano —y lo digo sin ninguna ironía— Lévi-Strauss menciona también tres —y sólo tres— grandes instituciones universales en la cultura: el lenguaje articulado, el culto a los antepasados muertos y la prohibición del incesto. Estos serían tres momentos simultáneos —en el sentido *lógico*, no cronológico— que marcan la frontera misma de la *hominización*, el pasaje de la naturaleza a la cultura. En este esquema, los mitos (y en especial, claro, los mitos cosmogónicos y antropogónicos) serían grandes construcciones lógicas encargadas —más allá de su contenido en el nivel de lo imaginario— de articular en lo simbólico la formalización misma de este pasaje.

Pero, el hecho de que el mito de la horda primitiva sea *históricamente* falso no significa que no sea simbólicamente verdadero: así como Lévi-Strauss dice que el análisis del antropólogo es una versión más del mito, ni mejor ni peor, sólo que situada en otro nivel, la *eficacia simbólica* de estos mitos paralelos —el de Edipo y el de la horda primitiva— proviene de que permiten dar cuenta perfectamente de cierto número de mecanismos lógicos universales, *y es por ello* que estos mitos, y sólo ellos, sirven como instrumento de interpretación científica, *y es por ello* —por este particular vínculo de mutua implicación lógica entre mito y ciencia— que el psicoanálisis tiene un estatus epistemológico singular que no se somete fácilmente a los criterios de verdad y falsedad de las ciencias empíricas “normales”.

Ahora, en cuanto al sueño: dijimos que Freud postula una *analogía* entre el sueño y el mito, analogía que se extiende a la obra de arte en general, en cualquiera de sus géneros. Pero el término *analogía* evoca un vínculo *formal* más que sustancial, y, más precisamente, una similitud de procedimientos (simbolismo, inversión en lo contrario, etc.) que responden a una lógica del Inc., articulada en el llamado *trabajo del sueño*, bajo la acción de dos operaciones fundamentales: la *condensación* y el *desplazamiento*, que luego Lacan —a partir de Jakobson y Benveniste— aproximará a las operaciones retóricas de la *metáfora* y la *metonimia*.

Pero aún en esta instancia, la analogía no deja de presentar sus dificultades

des, ya que ese trabajo *estilístico*, si me permiten llamarlo así, no deja de afectar de manera decisiva el sentido de la obra, y Freud es plenamente consciente de ello, puesto que no deja de insistir con toda firmeza, a lo largo de toda su obra, en que un sueño es ininterpretable sin las asociaciones del soñante, es decir fuera de la situación analítica, en la cual el discurso del soñante *forma parte* del "texto" del sueño, del material a interpretar. Otro tanto, para mantener la analogía, podría decirse del mito. Es cierto que Lévi-Strauss dice que el mito es un discurso para el cual no se cumple la fórmula "traduttore traditore", en tanto lo que importa en él es su lógica, su *estructura* arquitectónica, y no el estilo de su transmisión. Pero esto es cierto, en todo caso (y aún así relativamente discutible), para los mitos de las sociedades sin escritura. No creo que se pueda sostener sin más que la estructura de un mito clásico, por ejemplo, sea independiente del trabajo retórico-estilístico y la estrategia narrativa a la cual lo ha sometido el mitógrafo, y sobre todo el poeta. Desde ya que no estoy haciendo imputación alguna a Freud o a Lévi-Strauss: semejante petición de principios sería un despropósito. Pero quisiera intentar mostrar —y aquí me sumerjo de lleno en mi segunda proposición, a saber la de una "escasez" freudiana en el análisis de Prometeo— quisiera poder mostrar que, ateniéndose a una versión, digamos, "normalizada" y segmentada del mito, Freud soslaya la posibilidad de recuperar, justamente, una analogía verosímil entre este mito y el proceso edípico en su dimensión antropológica tal como es construido en *Totem y tabú*.

Para empezar (y ya que Freud hizo pasar la histeria a la historia bajo la denominación de "el caso Dora") tenemos lo que me permitiré llamar *el caso Pandora*. Como ustedes saben, en la versión de Hesíodo hay una consecuencia del acto de Prometeo que Freud no toma en cuenta en su análisis: en revancha por el robo del fuego, del cual Zeus se proponía *privar* a los hombres, el vengativo dios-padre emprende la fabricación de un castigo terrible y hasta entonces desconocido para el hombre: la Mujer, Pandora, portadora de todos los males que desde entonces aquejan a la humanidad. Misoginias aparte, se trata de un *mal* al cual los hombres, sin embargo, rodearán de amor, ofrecido a cambio y como contrapartida del *bien* (el fuego) aportado por Prometeo: primer esbozo de una lógica del intercambio, y también del carácter paradójico de la Mujer, portadora de un Mal y no obstante merecedora de ser objeto de deseo y de amor (que, como se sabe, no es lo mismo). Por su parte el fuego no es, por supuesto, un don cualquiera: si mediante ese regalo Prometeo salva la vida misma de los hombres es, entre otras cosas, porque el fuego permite la *cocción* del alimento. El tema del pasaje de lo crudo a lo cocido es un recurso favorito de una inmensa cantidad de mitologías para simbolizar el pasaje de la naturaleza a la cultura: de los cuatro tomos de la monumental *opera magna* de Lévi-Strauss (las *Mitológicas*) los dos primeros se titulan, precisamente, *De lo crudo a lo cocido*, y *De la miel a las cenizas*, y el tercero, *El origen de las maneras de mesa*,

no deja de apuntar metonímicamente al mismo campo de significación.

A su vez, como bien señala J.P. Vernant, la lógica con la que actúa Zeus es una lógica del *ocultamiento*: primero *niega* el fuego a los hombres, después *esconde* un mal bajo la apariencia seductora de un bien (la mujer). Nuevo juego de intercambio: el acceso al *conocimiento* representado por el fuego, es contrabalanceado por la *ignorancia* en cuanto a la verdadera naturaleza del otro regalo. Hay multitud de otros paralelismos estructurales que podrían establecerse: la apariencia seductora de la mujer ocultando un mal, por ejemplo, reduplica el "engaño" a que Prometeo cree someter a Zeus ofreciéndole la parte incomedible de carne seductoramente disfrazada. El vientre insaciable de la mujer, al que el hombre deberá alimentar, (y en más de un sentido), duplica el hígado infinito de Prometeo alimentando al águila. De Pandora se dice que "quema" o "hace arder" de pasión al hombre: hay pues un fuego que alimenta y otro que consume. Y así sucesivamente.

Lo que interesa destacar aquí es, insisto, esta función de pasaje de la naturaleza a la cultura que el mito dibuja: acceso al conocimiento, acceso a la sexualidad con todos sus "misterios". De allí ese papel de "héroe cultural" que Freud otorga a Prometeo, bien establecido incluso en las versiones que Freud *no* toma: en Esquilo desde ya, Prometeo como salvador de los hombres, pero más todavía en Luciano, donde directamente se lo llama *creador* de la raza humana. Bien establecido también en el "Protágoras", diálogo de Platón en el cual se hace referencia al mito, y del cual quisiera citar textualmente un pequeño párrafo: "Prometeo ante esta dificultad, no sabiendo qué medio de salvación encontrar para el hombre, se decidió a robar la sabiduría artística de Hefesto y Atenea y, al mismo tiempo el fuego —ya que sin el fuego era imposible que esta sabiduría fuera adquirida por nadie o prestara ningún servicio—. Y luego, hecho esto, hizo donación de ello al hombre... El hombre al participar de las cualidades divinas, fue primeramente el único animal que honró a los dioses, y se dedicó a construir altares e imágenes de deidades: tuvo además el emitir sonidos, palabras articuladas y nombres..."².

Como ustedes ven, hay aquí una alusión muy precisa a dos de las tres instituciones universales de Lévi-Strauss: el lenguaje y el culto a los muertos, como así también una alusión a la instauración de la ley y la justicia *posterior* al sacrificio de Prometeo (y esto no carece de importancia, como veremos). En cuanto a la prohibición del incesto y su expresión en la castración simbólica, queda suficientemente ilustrada por el águila que devora el hígado de Prometeo, ya que, como recuerda Freud, el hígado es en la cultura clásica el asiento de instintos y pasiones. Mucho más directamente ilustrada, o por lo menos ilustrada *también* en un sentido complementario al que Freud menciona, en realidad. Aquí hay un dato bastante curioso y quizá no meramente anecdótico: mientras todas las versiones del mito dicen "águila", Freud dice "buitre". Es la segunda vez en la historia que Freud se equivoca

² Platón: *Protágoras o los sofistas*, Aguilar, Madrid 1972.

con respecto a este pajarraco. En el trabajo sobre *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Freud habla de un recuerdo de Leonardo según el cual un pájaro que entra por la ventana, estando Leonardo-niño en la cuna, le mete la cola en la boca. En el recuerdo de Leonardo se trata de un *milano*, una especie de halcón, pero Freud traduce "buitre", y esto es de importancia capital: la interpretación subsiguiente tiene que ver con la homosexualidad de Leonardo y con la relación de este con el pecho materno, ya que el "buitre" remite a una diosa de la maternidad egipcia (conocida por Leonardo) y que se presentaba bajo la forma de ese pájaro. Presumiblemente Freud está pensando en lo mismo cuando vuelve a traducir "buitre" en el Prometeo, que según él también es, recordemos, un mito ligado a la homosexualidad. Y no estaría de más comentar, de paso, que esa diosa-buitre egipcia de la maternidad se llama Mut, y que *mütiti*, según me confirma Ramón Alcalde, es el diminutivo alemán que designa a la madre (algo así como nuestro *mami*). Por otra parte, quizá no carezca de importancia que el águila y el halcón, aves cazadoras, se opongan al buitre, ave de rapiña que se alimenta de carroña, de carne *muerta*.

Pero, en verdad, en el mito de Prometeo la referencia es mucho más directa, ya que el águila *es el águila de Zeus*, como se dice claramente tanto en Hesíodo como en Esquilo (que Freud *no* toma en cuenta): es decir, que parece ser directamente el dios-padre quien opera la castración simbólica.

Ahora bien, hay algo todavía más importante: ¿de qué "padre" se trata? En todas las versiones, pero puntualmente en la tragedia de Esquilo, Zeus es, insólitamente, un *tirano*. Nunca es llamado, en efecto, por el nombre que en los trágicos designa al rey legítimo, vale decir el *basileus*, sino calificado por toda una serie de términos que caracterizan un poder absoluto, omnímodo y no necesariamente legítimo. Zeus es, pues, un "padre" tiránico, caprichoso y anterior a la ley y la justicia. Es el protopadre terrible de la horda primitiva. La *culpa* de Prometeo, consecuentemente, no proviene tanto de un acto contrario a la moral como de una ofensa cometida contra un adversario más poderoso, contra la omnipotencia paterna. Su falta no es tanto una conciente culpa criminal como un error de cálculo, una *falta de prudencia* cometida por una ignorancia similar a la de Edipo: de allí que Prometeo sostenga permanentemente la *injusticia* de su castigo, castigo que Freud atribuye a un ambivalente rencor de la humanidad contra el "héroe cultural" que ha dado a los hombres un don a cambio de privarlos de un placer pero que también podría quizá atribuirse a que Prometeo, asumiendo de plena voluntad su "crimen", acepta —si bien a regañadientes— *sacrificarse* por el bien de la humanidad, de una manera tal vez no lejana a la de Cristo, también de algún modo un rebelde: en la versión de Luciano se alude claramente a la *crucifixión*, y no al encadenamiento, de Prometeo. Prometeo oficia así de restaurador de una ley, a saber, la de la imposibilidad de sustraerse al poder de la *función paterna* (subrayo: de la *función* paterna, y no del padre). Recién dije que Prometeo asumía de plena voluntad su cri-

men, y no me refería solamente al robo del fuego. Hay algo tanto o más significativo. La falta de prudencia de Prometeo se extiende a su *lenguaje*. En la versión de Esquilo, las Océánidas y el mismo Océano reprochan al héroe su "lenguaje desmedido", su "hablar demasiado libremente", mientras Hermes condena su "jactancia", su "falta de medida en las palabras". Como intermediario cultural, Prometeo es también un *donador de lenguaje*, según ya lo hemos visto aparecer en Platón. Pero, siempre respetuosa de las simetrías, la tragedia contrarresta este *exceso discursivo*, esta *hybris* enunciadora con un *defecto*, con un *silencio* muy particular: Prometeo calla tozudamente sobre la manera, que él conoce, por la cual su precognición le revela que el tirano Zeus será *destronado*. El coro apunta: "Sin duda haces predicciones de tu *deseo* para con Zeus", y Prometeo responde inequívocamente: "Lo que ha de cumplirse, y yo *deseo* eso, es lo que predigo". Ahí tenemos el equivalente simbólico del asesinato del padre, algo demasiado terrible como para ponerlo en palabras, algo que pertenece al dominio de lo no-revelable, de lo in-consciente, del sordo secreto de la horda fraterna. La omnipotencia del deseo es explicitada en la primera línea del último parlamento de Prometeo: "ya las palabras son obras". En *Totem y tabú*, Freud termina sustituyendo la frase inicial del Génesis, "en el principio fue el Verbo", por la frase de Goethe, "en el principio fue la acción". Verbo y obra, palabra y acción son intercambiables en la gramática del Deseo de la horda fraterna, cuya representación desdoblada puede encontrarse en el hermano gemelo de Prometeo, Epimeteo, otro despistado que comete la imprudencia de indagar los secretos de la cajita de Pandora. Y para atar aún otro cabo, el mito freudiano de la horda primitiva insinuaba una cierta complicidad de la Madre en el asesinato del protopadre, complicidad no ajena a Yocasta, que persiste en intentar persuadir a Edipo de que no indague el origen de su desgracia. Y les recuerdo, en el Prometeo de Esquilo, el rol *cómplice* de Io, que es la única que no reprocha al héroe su exceso, ya que ella misma es una víctima de las pasiones de Zeus, el rey tirano. Hasta aquí llegamos: "más allá, no conviene ir."

La edad de la lectura

Mediación y repetición

Juan B. Ritvo

para Alberto Giordano y Analía Capdevila

La doctrina de un pensador... es lo inexpressado en sus expresiones.

Heidegger

El árbol de oro es azul.

W. Stevens

Hay quien se molesta por la “fastidiosa anécdota personal” que urde la trama de *La repetición*¹, así como de tantas obras de Sören Kierkegaard. En mayo de 1837 conoce Kierkegaard a una muchacha coqueta y quizá insignificante —Regina Olsen—; años más tarde se comprometen y, al poco tiempo, rompe él con ella. ¿Cómo? ¿Tanto ruido por casi nada? Nuestro robusto crítico tiene que contenerse para no volverse pícaro: ¿El imbécil reclama a los cielos la devolución de una mujer a la que abandonó precisamente porque no podía penetrarla?

¿Un secreto miserable podría alcanzar y objetar al discurso metafísico? El texto mismo puede responderle —de hecho ya ha respondido incluso antes de que se lo hubiera interrogado—, pero en un lenguaje que no es audible para ciertos oídos preocupados por escuchar el *verdadero* nombre de las cosas, sin historietas ni afeites.

Un personaje que carece de nombre propio significa su impotencia sin decirlo y trasmite su horror al cuerpo de la mujer: “¿Qué debe lograr en mí o de mí esta tormenta? Hacerme apto para ser un buen esposo. Yo sé que esto

¹ La expresión “hay quien”, más allá de su inevitable incidencia retórica, remite a un libro en particular, testimonio casi ridículo de la razón staliniana en los días eufóricos de la segunda posguerra: Henri Lefebvre, *El existencialismo*, Buenos Aires, Capricornio, 1954. Allí se dicen cosas como estas: “Ay, ay, ay... qué poca cosa” hubiera escrito Jules Laforgue sobre los amores de Kierkegaard y Regina Olsen. Pero Kierkegaard tiene la audacia de reclamar la entrada de la subjetividad, de “su” subjetividad, en el pensamiento humano en lugar de toda objetividad científica, histórica, social”.

acarreará la ruina total de mi personalidad, pero no me importa. (...) Prescindiendo de todo lo inconmensurable para hacerme conmensurable... Invierto todo mi patrimonio de ideas y mis hipotecas en comprar moneda corriente de cuño matrimonial, pero ¡Qué Dios me ampare!, en esta moneda mis riquezas se reducen a bien poca cosa". Cuando reciba la noticia del casamiento de la amada, experimentará un inmenso alivio —la humillada imagen de ella ha recuperado su inaccesibilidad, la culpa se ha descompromido, el espíritu puede recuperar su rumbo ideal, lo conmensurable se torna inconmensurable como la "calma profunda de los mares del Sur".

"Mi callado confidente:

¡Se ha casado! No me pregunte con quién, porque no lo sé. Cuando leí la noticia en el periódico me pareció que un rayo me fulminaba la cabeza y el periódico se me cayó de entre las manos... Con esto he vuelto a ser otra vez yo mismo. He aquí la repetición. (...) ¿No es esto acaso una repetición? ¿No he recibido duplicado todo lo que antes poseía? (...) En el orden de las cosas profundas... solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición".

Estas citas pertenecen a las cartas que el joven poeta, personaje central del relato, le envía a Constantin Constantius, uno de los heterónimos de Kierkegaard².

¿Habrá de instalarse la repetición en un lánguido e insulso espiritualismo? Pero otra voz —esta vez del narrador—, ha hecho una advertencia que nos introduce en la escena de la lectura: "El amor-recuerdo es el único feliz, ha dicho un autor. Por cierto que este autor, en cuanto yo lo conozco (se refiere a uno de sus heterónimos), es con frecuencia bastante insidioso. No porque afirme una cosa y piense otra, sino en cuanto fuerza el pensamiento hasta el extremo y le confiere una prioridad absoluta... Esa afirmación suya está hecha de modo que quien la lee por primera vez se siente fácilmente tentado a considerarla exacta en su literalidad, olvidando por completo que lo que el autor ha querido expresar con ella es cabalmente la forma de la más profunda melancolía... concentrada en una sola frase dialéctica...".

² Digo heterónimo y no seudónimo porque desde el momento en que se recurre al nombre falso sin cuestionar la propiedad del nombre llamado propio, todo se derrumba en las evidencias del sentido común. La serie de los heterónimos —incluido el "nombre propio" de Kierkegaard, heterónimo de sí mismo—, constituyen *instancias de discurso* y no meros disfraces de una supuesta autenticidad encubierta. De otra parte, el psicoanálisis nos ha enseñado lo suficiente acerca del nombre propio como para saber que en la seudonimia retorna lo reprimido en el nombre. Como primera aproximación a un tema esencial, véase André Clair, "Pseudonymie et paradoxe", *La pensée dialectique de Kierkegaard*, París, J. Vrin, 1976.

En cuanto al libro rubricado por Constantin Constantius y cuyo eje es el eje de mi análisis, véase: S. Kierkegaard, *In Vino Veritas La Repetición*, Madrid, Guadarrama, 1976. Todas las citas de C. C. están tomadas de esta edición.

En una obra póstuma³ ha escrito Kierkegaard acerca de la nueva ciencia (retórica) que es preciso fundar, ciencia hecha de malicia, apologética y de esa astucia que se complace en presentar “vanos conceptos” para servir a la verdad mediante un método indirecto.

No obstante, el método indirecto, que a veces llama dialéctico, no supone la existencia de un camino recto en el que se afirmarí exactamente lo que se piensa; antes bien, es testimonio de ese sordo vértigo que se apodera del pensamiento moderno cuando descubre que lo más auténtico y cercano está de incógnito y lejano, que la “mistificación y la reduplicación dialéctica” (“reduplicación” es un término que le vuelve una y otra vez a Kierkegaard) son el agua vivificante del desierto metafísico. Llevar un pensamiento hasta el extremo es extremar la ruptura con el sistema virtual que lo contiene y romper la tranquila apariencia de mensurabilidad. Es producir, a la vez, un doble rechazo y una doble aceptación. Rechazo de la totalidad que somete y doblega al fragmento; rechazo luego del fragmento que, como fragmento, todavía anhela la totalidad de la que fue expulsado; aceptación de la tensión incesante entre la totalidad y el fragmento para aceptar, con mayor fuerza aún, aquello que está por advenir.

(Al referirse a la reduplicación, dice Kierkegaard: “...el movimiento dialéctico... es decir, en la acción de uno contraatacarse a uno mismo al mismo tiempo, cosa a la que llamo reduplicación, y es un ejemplo de la heterogeneidad que distingue a todo esfuerzo realmente divino de un esfuerzo mundanal. Esforzarse o trabajar directamente... es un pasar por encima... mucho más rápido y fácil... a causa de su mundanidad y homogeneidad”⁴).

A la oposición simple y homogénea de un decir *A* y dar a entender *no-A*, se contraponen un decir abrupto e inquieto, tan cierto de su heterogénea verdad como incierto acerca de su contenido. En este punto se reúnen la *mistificación* y la *mixtificación*, el ocultamiento y la mezcla).

Observaremos, por todas partes, un tenaz doble movimiento. La repetición, que parecía orientarse hacia lo que el propio Kierkegaard denomina *redintegratio in statum pristinum* —repetición idealizada, caricatura de repetición—, habrá de girar, insidiosamente, desde la sublimidad hacia la comicidad. En una de las cartas que dirige a su confidente, el joven poeta evoca la potencia de la mirada femenina, cifra y conjuro para él, de la vida matrimonial.

“Pertenezco a la idea, exclusivamente a la idea. Cuando me hace una seña, me levanto inmediatamente y la sigo. Cuando me cita para un encuentro, la estoy esperando día y noche, siempre disponible. Porque nadie me llama a la hora de comer, ni nadie me espera a la hora de la cena. Cuan-

³ S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar, 1966.

⁴ *Ob. cit.* pág. 191.

do me llama la idea lo abandono todo, o mejor dicho, no tengo ya nada que abandonar, ni dejo a nadie plantado, ni causo dolor y tristeza a nadie mostrando mi fidelidad a la idea, ni tampoco mi espíritu se entristece pensando que otra persona pueda sufrir por ello... nadie se pone a leer con todo su interés en los rasgos de mi rostro, ni nadie me escruta con su mirada de los pies a la cabeza, ni tampoco nadie trata de sonsacarme una explicación que yo no estoy en condiciones de dar...”.

¿Es entonces insulsa la historia narrada? Si hubiera culminado en suicidio o desastre, si hubiera contado con amantes fatales o heroínas redimidas por arias, *recitativos* o locuras en sí bemol mayor, la compasión hubiera eliminado toda reticencia o hastío. Aquí, sin embargo, emerge lo cómico en estado puro —la impotencia masculina que perturba el calmo discurrir de la novela sentimental—; comicidad que, en virtud de su propia y extrema pureza, terminará por eliminarse a sí misma en un sarcasmo violento y sin risa.

Parodia e interrupción

Exteriormente, *La repetición* se parece a una especie de *causerie*, a una balumba de materias y estilos. A medida que avanzo en su lectura, más imperiosa se torna para mí la evocación del canto de Josefina, la cantora del relato homónimo de Kafka.

El canto de Josefina nada tiene de sublime y sus patéticos gestos sólo exacerbaban la distancia entre el verdadero canto y sus ardientes chillidos. Sin embargo, el pueblo de los ratones no tiene otra medida de la fuerza y de la luz del canto —a través de un miserable simulacro rinde homenaje a aquel canto inaudible y solitario, aquel canto que de oírse sería la medida perfecta de un auténtico arte.

La obra comienza evocando el acto de Diógenes, quien refutó la refutación del movimiento con un movimiento silencioso: se paró, dio unos pasos y luego volvió a sentarse. Constantin Constantius quiere saber qué es la repetición en acto y planea un nuevo viaje a Berlín, “para comprobar ahora si es posible la repetición y qué es lo que significa”.

Opone luego el recuerdo griego a la moderna categoría que lo sustituirá —la repetición—, y, tras algunas disgresiones, entra en el relato de un amor desdichado. Como confidente de un joven de bella apariencia historia un romance que principia *comme il faut* y termina en los esfuerzos desesperados del joven para librarse de su amada. Constantius propone algunas estrategias para que él se desligue sin remordimientos de su amada; ésta rechaza su plan y se ausenta para siempre. El narrador-personaje (distinto del personaje-narrador; el primero dice y desaparece en su decir, el segundo configura una estatua para la imaginación del lector) habrá de describir su segunda estancia en Berlín y le prestará una atención aparentemente desmesurada al teatro cómico de la ciudad y a sus espectáculos. La decepción final, quedará con-

densada en una frase: "Lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición".

La segunda parte de la obra —que repite el título de la primera—, está integrada, en lo fundamental, por las cartas que el joven ausente le envía a Constantin. En ellas invoca a Job, llora, gime y proclama que la única repetición que merece tal nombre —la devolución de lo perdido—, sólo es concebible en la eternidad.

El texto evoca y parodia el discurso metafísico, la prédica edificante, la novela sentimental, la comedia de enredos y el ensayo misceláneo del romanticismo. Todo adopta un aire deliberadamente menor. El joven poeta no es, precisamente, un Adonais, que muere para engrandecer el volumen de la muerte; y la comedia de enredos, apenas esbozada, es bruscamente suprimida.

"Esta historia —dice C.C.—, resultaría más larga que una novela de serie si mi propósito fuera describir de un modo exhaustivo la vida emocional de nuestro joven... si yo, de una manera poética, me hubiera propuesto incorporar a la misma una multitud de detalles que no vienen al caso, como, por ejemplo, los referentes a los salones y al cuarto de estar..."

¿Qué sitio tiene en la economía de la obra, la parodia? Los comentaristas de Kierkegaard suelen hablar de sus intenciones paródicas, como si éstas fueran de suyo. La parodia, se sabe, no se limita a la imitación invertida de los recursos y artificios de un género. Los medios de la técnica parodiante —inversión, colisión, interrupción, discordancia—, enfilan hacia esa herida trémula y versátil que aquello que se cuestiona y a la vez se celebra, sutura con cuidado. La técnica parodiada es cómplice de una gangrena, de una eyaculación de materias muertas, de un vacío compacto y extremadamente retráctil que, al sustraerse a la comunicación, acaba por constituir ese foco de insistencia que la técnica parodiante busca con ahínco.

Inversión: —El vago rótulo de novela erótico-sentimental abarca muchas cosas, disímiles en técnica, nivel y valor, desde la novela greco-romana en la que la fidelidad de los amantes triunfa sobre la omnipresente *tyche*, hasta las pasiones absolutas del caballero Des Grieux —*Manon Lescaut*— o del demoníaco Heathcliff —*Cumbres Borrascosas*—. En todas, sin embargo, es eludido lo que con un lenguaje sorprendente llamaba Eliot "el horror de la naturaleza y el tedio y la sensación de esclavitud que nos producen los simples afectos y deberes primarios"⁵.

Tal alianza del tedio y de la impotencia, bordados en la crucifixión de una mirada familiar, es sugerida por el joven poeta una vez que ha roto su compromiso: "Otra vez soy yo mismo. (...) Cuando me llama la idea lo abandono todo, o mejor dicho, no tengo ya nada que abandonar, ni dejo a nadie plantado, ni causo dolor y tristeza a nadie... nadie se pone a leer con todos su

⁵ T.S. Eliot, *Función de la poesía y función de la crítica*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

interés en los rasgos de mi rostro, ni nadie me escruta con su mirada de los pies a la cabeza...”

El reencuentro con la soledad, será celebrado con el mismo tono y énfasis que habitualmente celebra el encuentro de los amantes: “Pero otra vez se me ofrece la copa del más embriagador de todos los licores. La tengo ya cerca de los labios.”

La inversión, que trastrueca el orden de las acciones y de los emblemas, es, ante todo, la alteración de una investidura que impide la emergencia de un sujeto de la lectura, que impide que haya “un verdadero lector de este libro”. Este trastrocamiento muestra, por contraste, el carácter altamente ritualizado de algunos aspectos del género mimado al tiempo que señala la vacua monotonía de la previsibilidad.

Colisión: —Llamo colisión a un índice anómalo que, sin interrumpir la secuencia de un texto, prepara un efecto de corte en virtud de su remisión oblicua a un texto obliterado.

En el texto original, allí donde el narrador hablaba de las astucias y engaños de ciertas muchachas, Kierkegaard tachó, entre otros, el siguiente párrafo: “Para bien de los inexpertos jóvenes, semejantes muchachas deberían poder reconocerse en seguida no sólo por un diente enorme que sobresaliese de su boca, sino porque tenían todo el rostro de color verde. Claro que esto sería pedir demasiado, pues habría en ese caso una bella y extensísima colección de muchachas verdes”. No me interesa subrayar lo demasiado obvio, sino la forma peculiar —bufonesca—, que se ha elegido para transmitirlo. Una mujer dotada de los atributos de Pallas Atenea puede ser patética e incluso horrible; un diente enorme en una cara toda verde nos recuerda la escena de la comedia antigua.

(Desde luego, las interpolaciones pueden ser variadas y sólo el efecto disruptor —a captar en cada coyuntura—, les presta unidad. Una de las más comunes es la interpolación metalingüística, que introduce al lector en la convención del género. C. C. no cesa de practicar este arte del que De Quincey fue un maestro).

Interrupción: —Hablo de interrupción cuando es roto el enlace entre los motivos asociados de una secuencia homogénea. Pero, ¿cómo distinguir la interrupción de la suspensión retórica que dilata y retarda la inevitable conclusión? Hay una sola y sin embargo decisiva diferencia: la interrupción cuestiona un *verosímil* de lectura, desvela sus encrucijadas y paradojas.

En una de las secuencias que más adelante analizaré, C. C. contrapone la mediación hegeliana a la repetición que es “una buena palabra danesa”: *Gjentagelse*. Brevemente, evoca a los eleatas, a Heráclito y Aristóteles. De improviso, cita la consigna de Hamann: es preciso mezclar arbitrariamente toda clase de lenguas y de cuestiones; luego contará anécdotas ridículas y un chiste. Como es notorio, la consigna y su ejercicio se siguen inmediatamente. ¿Hay frivolidad, irresponsabilidad o algo más?

En otro lugar,⁶ el heterónimo Vigilio Haufniensis opone a la filosofía primera de Aristóteles, lo que él llama *filosofía segunda*. La filosofía primera es ordenada por la reminiscencia del centro: el mundo es sombra, reflejo y reminiscencia de un centro concéntrico de centros en el que el pensar y el ser habrían, por fin, de reunirse.

La mezcla de lenguas, ¿no será el artificio fundamental de la filosofía segunda? Cada lengua —cada género cultural, cada juego de lenguaje—, proyecta conservar una estricta coherencia entre sus medios y sus fines, entre sus procedimientos y sus resultados; algo que no puede obtener sin eliminar incesantemente todo lo que la perturba e incomoda. Cuando dos lenguas extrañas se interrumpen la una a la otra justo allí donde habría de esperarse la calma prosecución de sus fines separados, lo heterogéneo irrumpe entre dos verosímiles homogéneos.

El chiste es tolerado y hasta admirado mientras conserva su lugar aparte. El filósofo puede hacer filosofía del chiste, pero no contar un chiste, salvo que lo traiga como ejemplo didáctico de una estructura universal. A nada teme más el filósofo que a la singularidad en acto —y su refugio en la esencia es un largo rodeo para evitar el contacto con el accidente. (La interrupción interrumpe la lectura verosímil, aquella que, practicando lo que Macedonio Fernández llamaba “arte culinario”, lleva al lector a identificarse con lo leído y a confundir el acto de escribir con lo efectivamente escrito).

Discordancia: —Según una didáctica bien establecida, hay que distinguir lo que se argumenta del modo de hacerlo, oposición que se cristaliza en un par latino: *modus / dictum*. En un terreno más restringido —el narratológico—, podemos oponer el par discurso / historia. Si habitualmente el *modus* integra —en el sentido lingüístico del vocablo—, al *dictum*, tal operación se disimula en la idea que comunica o en la historia que cuenta. ¿Qué sucede cuando el *modus* abandona su discreto trasfondo y transgrede el pacto que lo gobernaba? La idea se desdibuja, la historia languidece, el malestar se apodera del desconcertado lector.

Al fin de cuentas, todos los procedimientos que enumeré tienden a integrarse en un efecto desintegrador. La proliferación discordante que desacopla el *modus* del *dictum* es el modo mismo del ejercicio textual.

Quisiera subrayar una sola de estas formas —la más simple o al menos la más evidente en la literatura occidental—; es la que contrasta el artificio sublime con la nimiedad del objeto, la dignidad del estilo con la insignificancia del actor.

Así la epopeya pseudo homérica denominada la *Batracomiomaquia* o guerra terrible de las ranas con los ratones, o el *Encomio de la Mosca*, compuesto por Luciano de Samosata en el siglo II después de Cristo, o el episodio de la cueva de Montesinos, en el que el estudiante de humanidades que acompaña al Quijote hacia la entrada de la cueva, detalla sus obras com-

⁶ S. Kierkegaard, *Le concept de L'angoisse*, Paris, Gallimard, 1935.

puestas y dadas a la imprenta. Entre ellas, *El de las libreas*, que describe setecientas tres libreas; en sus colores, motas y cifras, y un *Suplemento a Virgilio Polidoro*, obra de gran erudición y estudio que, con apoyo de autoridad, metáforas, alegorías y traslaciones declara quién fue el primero que tuvo catarro en el mundo.

Esta pasión por el contraste no es banal ya que testimonia la desesperación por el ser de las cosas y cuestiona el prejuicio que distribuye los valores de estilo en función del valor ontológico del referente.

En la segunda parte de *La repetición*, se combinan la elocuencia de la pasión romántica con el ritmo versicular del libro de Job para describir los estados de ánimo del joven que huye de la muchacha de rostro verde. El genio de la farsa ("¡Gracias, muchas gracias, respetable público!", dice incidentalmente el joven) hubiera pasado desapercibido si la historia contuviera ingredientes folletinescos o heroicos.

Disgresión y repetición: el poder retórico

En un texto metodológico póstumo⁷, Kierkegaard se diferencia nítidamente de sus contemporáneos. Ellos se ocupan de *lo que* hay que comunicar; él se demora en *qué es* comunicar. El acto de comunicación supone una "cosa cuádruple: 1) el objeto, 2) el locutor, 3) el destinatario, y 4) la comunicación". En la comunicación científica o filosófica, el acento está colocado sobre el objeto: es una comunicación directa y por conceptos. Cuando el objeto se pierde o es mantenido a distancia, la comunicación de saber se transforma en comunicación de poder.

No hay poder sin figura de Maestro, pero su autoridad crece a medida que saltamos de estadio en estadio. En el nivel estético, la autoridad es técnica porque trasmite un *savoir faire*. Algo inquietante se insinúa en la próxima esfera de la existencia —la ética—, allí donde el discípulo recibe su autonomía de un Maestro servidor que se esfuerza para que nazca una singularidad libre sin entregarle, no obstante, algún mandato preciso.

La figura del Mediador —Cristo— sostiene la autoridad absoluta en el tercer estadio. Interlocutor eminente él es, a la vez, mensaje y mensajero. Pero, ¿cuál es el poder de aquel que redobla el relámpago de Dios en los rasgos de la máscara del más miserable y ridículo de los hombres? (La ambigüedad del sujeto de la oración muestra que entre Dios y Cristo subsiste una fractura en torno a la cual se desfolia la escritura que lleva el nombre de Kierkegaard. Para examinarla será preciso, más adelante, explicar tres categorías decisivas: instante, ironía y humor).

⁷ *La dialéctica de la comunicación*, parcialmente transcrito y comentado por A. Clair en la obra citada en nota 2.

Poder / Saber: estos términos requieren alguna explicitación. En la tradición clásica —que florece con Aristóteles y llega hasta Maimónides—, la *episteme* no es la acción exterior y recíproca de un sujeto y un objeto separados por una extensión desértica, sino el acto que torna indiscernibles al cognoscente y lo conocido. El desfallecimiento del acto devuelve a cada ente a su lugar de virtualidad; la forma viviente del objeto se eclipsa en su equívoca apariencia y la inteligencia en potencia queda presa del paréntesis de la reminiscencia.

El Saber —lo que Kierkegaard llama Saber—, comienza con la reminiscencia y con el culto al tiempo perdido. Un resplandor en el origen guía el anhelo que querría la perfecta adecuación y transparencia de la certeza de sí y del objeto a condición de oscilar siempre en torno a la barrera del potencial: querría... él querría, y, sin embargo, ¿quién querría algo cuya realización suprimiría, de golpe, la diferencia entre la certeza y la evidencia, y, por lo tanto, cualquier subjetividad?

(Si la certeza es la de un ciego, la evidencia es la del muerto cuya tumba está vacía. Me refiero a Edipo).

El Poder es, así, algo que de ahora en más debe escribirse con minúscula; la *episteme* en acto es el conocimiento de nadie, el saber es el sufrimiento reminiscente, el poder secuela y culminación de un movimiento que transforma a la certeza de sí en certeza vacía de un vacío y a la certeza de objeto en certidumbre de obstáculo. Pese a lo cual el poder transmite una certidumbre ligada al punto ciego que engendra la hecatombe retórica del objeto. Aquí hallamos la faz educativa de la estética que es, antes que nada, una didáctica de la farsa. Precisamente porque la farsa es una caricatura desesperada del ideal inasequible, de las virtudes máximas que son incompatibles con la existencia de la *polis*, ella es, también, su más cercana y perfecta plasmación.

(Si no conserváramos uno que otro testimonio del drama satírico, el secreto de la tragedia griega se nos habría escapado para siempre). “Porque en la farsa, como quizá en todo lo demás, lo más próximo al ideal es lo disparatado (...) cuando una división o clasificación no agota idealmente su objeto, entonces lo mejor es sustituirla por otra completamente arbitraria y accidental, pues ésta, al menos tiene la ventaja de poner a la imaginación en movimiento”.

Cuando se quiebra el poder taxonómico de lo universal y necesario, mil veces compuesto y descompuesto por la farsa superior —la farsa superior no es la misma farsa sino su reflexión en la encrucijada de la cultura—, entonces emerge el poder innecesario de la ficción como suplencia en el origen, como simulacro que no posee otro modelo que un modelo deyecto. “Por lo tanto, si el teatro ha de ofrecernos una imagen del hombre, es necesario exigir que los actores nos representen en su personaje o una creación acabada en el sentido de la idealidad o un remedo completamente arbitrario y casual”.

Frente al realismo de la tipicidad que pretende armonizar universalidad y singularidad en lo particular, los extremos se disocian sin cesar: la tranquili-

dad de la síntesis ha sido perturbada por esos espectros que son la forma desencarnada y la encarnación de ninguna forma.

Hemos llegado a un núcleo decisivo de la dialéctica kierkegaardiana: el lugar de la síntesis es un lugar sin tesis. El rodeo de la expresión indirecta está constreñido a decir la antítesis de la antítesis; toda tesis que se afirma será pluralizada y descompuesta por el futuro anterior de la ironía y el humor. Es que, para que hubiera tesis, sería preciso que el movimiento de separación separara lo que ya, de antemano, estaba reunido. Pero ocurre exactamente lo contrario: la separación de lo que no existe es condición para que, ocasionalmente se reúna un comienzo de existencia efectiva. Ocasión, ocasional, ocasionalmente... no son términos casuales. En su ensayo *El primer amor*⁸, dice otro de los heterónimos estéticos: "A las creaciones sin ninguna ocasión les falta siempre algo, no simplemente externo, sino íntimo. Digamos, entre paréntesis, que la ocasión pertenece a la obra misma, si bien, en otro sentido, no forme parte de ella. (...) Crear significa que se saca algo de la nada y, por su parte, la ocasión es la nada de la que todo brota".

Lo ocasional es lo que sobreviene sin previo aviso y que ningún cálculo podría desbaratar. Golpe de dados, aporía, vértigo, sonrisa o grito, allí yace esa grieta de la que surge en su pureza el heterónimo de turno: Vigilio Haufniensis, Climacus, Anti-climacus. Es, asimismo, la declinación del tiempo que anuncia en la obra que está adviniendo la inmensidad de lo que aún pudiera decirse. Y finalmente —en la mención pero no en la importancia—, es la ocasión ese intersticio, ese intervalo nadificante que habita todo sistema.

II

Lo que llamamos la lengua es quizá el proceso y el resultado de una paradoja: cuando en un discurso comienza a filtrarse la dirección oblicua —*oratio obliqua*—, siempre es posible y hasta inevitable detener el flujo para parafrasearlo metalingüísticamente. No obstante, la ganancia no sólo es magra —la claridad obtenida destruye u oculta el lazo tan equívoco como efectivo entre los interlocutores—, también es extraordinariamente precaria porque las operaciones metalingüísticas carecen de fin.

Proceso y resultado que la lengua misma articula con la salida que le es propia al oponer en acto a la ilimitación abstracta de la serie metalingüística, una paráfrasis de la paráfrasis que cesa de ser paráfrasis para convertirse en disgresión.

¿No es la disgresión el pecado por excelencia que la ensayística ha cometido siempre contra el espíritu de sistema? La disgresión desvía un conjunto

⁸ Incluido en *Obras y papeles de S. Kierkegaard*, tomo IX, Madrid, Guadarrama, 1969.

en la proximidad de un límite de disgregación y así, en lugar de un decir soberano que diría lo que otro enunciado se limita a mostrar, establece un puente entre dos entredichos, uno actual y el otro por venir.

“Es necesario que repita sin cesar que todas las cosas que estoy diciendo, las digo cabalmente a propósito de la repetición, no como puras disgresiones. La repetición es la nueva categoría que es preciso descubrir. Cuando se tiene conocimiento de la moderna filosofía... se comprende... cómo la repetición es propiamente lo que por error ha dado en llamarse mediación”.

La repetición disgrega y desvía la imposibilidad de repetir el metalenguaje relativo —que una proposición diga lo que otra muestra—, en el interior de un metalenguaje absoluto— la perfecta equiparación de un decir que muestra lo que dice con un mostrar que ya no requeriría demostración alguna—. A ese metalenguaje último se encamina el “error” de la mediación hegeliana.

Esta noción ofrece en Hegel un triple aspecto⁹: 1) *Pasaje de la identidad a la alteridad*; 2) *Retorno de la identidad en la alteridad*; 3) *Identidad de la identidad y la alteridad*. En el comentario de estos niveles advertiremos que Kierkegaard no se ha limitado a sustituir una categoría *por* otra, sino que ha leído una *en* la otra: lo que Hegel produce y censura con el discurso de la mediación es elaborado como repetición en el discurso.

1) El pasaje de la identidad a la alteridad no es el tránsito de un término positivo a otro igualmente positivo. La identidad *es* la alteridad porque ninguna identidad, como tal, puede ser dicha. Hegel lo dice en la figura inaugural de la *Fenomenología del Espíritu*¹⁰: “La certeza sensible o el Esto y la Suposición” (*Die sinnliche Gewissheit oder Das Diese und Das Meinen*). “El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite...”. Sin embargo, a este contenido concreto hay que enunciarlo y sólo se lo puede decir como *esto* que es en general. En la lengua alemana *Das Diese* es un *shifter*: designa una singularidad sin significarla, muestra una intencionalidad en sí misma vacía. Un *esto* es cualquier *esto*; aquello que suponemos pleno de presencia es la ausencia encarnada en la universalidad abstracta del discurso. El conjunto de los *shifters*, que parecía prometer una estricta continuidad entre el discurso y el referente, genera, en realidad, un desacople inaugural entre la universalidad y la singularidad supuesta —lo supuesto es deyecto o incluso abyecto como lo sugiere el término aristotélico *bypokéimenon* (lo que está debajo).

Tanto Roces como Hyppolite en sus traducciones respectivas al castellano y el francés, vierten *Das Meinen* (el opinar) como suposición. El contexto los autoriza porque hay una opinión que jamás puede realizarse en el plano del

⁹ Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1945.

¹⁰ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1966 (ed. alemana: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, F. Meiner, 1952).

discurso, una opinión que retroactivamente se transforma, por el acto de decir, en suposición trastrocada.

“Como un universal *enunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o: *ello es*, es decir, el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición... no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*”. (Los subrayados pertenecen al original).

El yo que dice *yo* experimenta el mismo vaivén, la misma y definitiva desazón: “El yo sólo es universal... cierto es que lo que supongo es un yo *singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo”. Hegel recordará, poco más adelante, los misterios del pan y del vino en los ritos eleusinos de Ceres y Baco, “pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas”.

Afirmación que es réplica de la sentencia incluida en el Sistema de 1803-04¹¹: “El primer acto por medio del cual Adán constituyó su dominación sobre las bestias, fue el darles un nombre; es decir que las nihilizó como existentes, convirtiéndolas para él en algo ideal”. Haz de enunciados que vienen a converger, luminosamente, en una aseveración que me limito a transcribir, ya que sus consecuencias están inscriptas en nuestra coyuntura: el lenguaje “*es el sí mismo separado del sí mismo que adviene objetivándose como puro yo = yo*”¹².

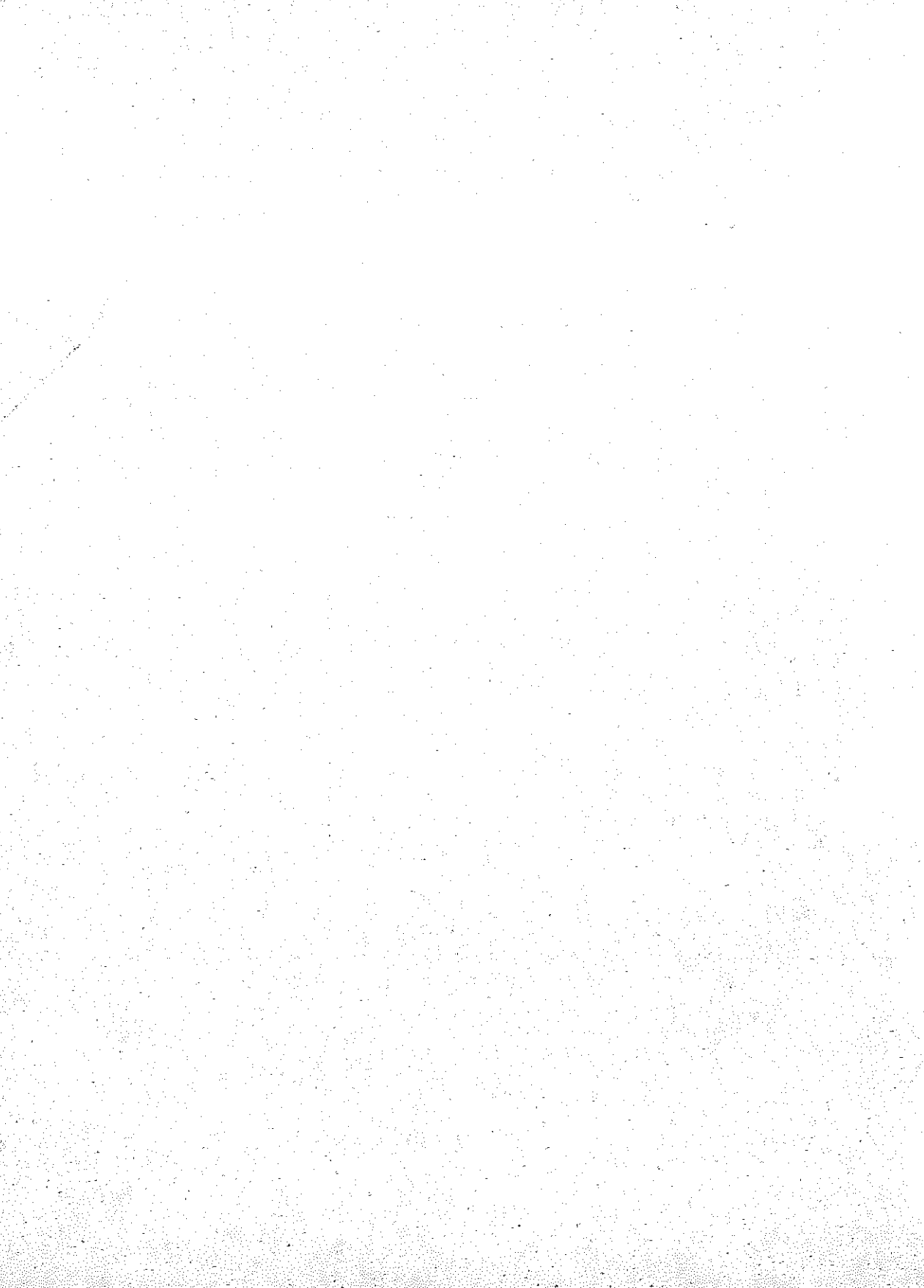
Haz que muestra, mejor que nada, que el primer tiempo de la dialéctica hegeliana —la tesis de la identidad—, necesaria para la subsistencia del sistema, es también su calvario: si él desaparece inmediatamente en su contrario, ¿cómo podría retornar en ese *oximoron* que es la identidad de la identidad y la diferencia?

(Continuad)

¹¹ Citado por Niel en la obra mencionada en nota 9.

¹² He corregido la traducción de Roces que desnaturaliza el texto al no traducir *abtrennende Selbst*: separado de sí mismo.

**Suplemento
de ciencias conjeturales**



“Los caballeros del infinito”

Mario Levin

Los dos artículos que publicamos en este segundo suplemento de ciencias conjeturales nos introducen al problema del tiempo, y en particular, al momento en que el sujeto se instauro en “el modo del presente”, alojándose en el continuo de una eternidad ilimitada que disolvía el instante en un pasado constantemente perdido y un futuro por siempre inalcanzable.

Si bien es posible que el lector, en el caso de que no lo haya hecho antes, deba agregar un nuevo tema de lectura para ampliar las cuestiones que plantean estos textos, consideramos que los mismos —aun aislados de los libros de donde fueron extraídos— ofrecen un primer acercamiento a la cuestión del infinito en el origen de las matemáticas griegas y su incidencia en la filosofía estoica, cuyos sostenedores, sin renegar de una posición infinitista plantearon la cuestión de un tiempo subjetivo sin por eso apelar a la psicología de las facultades.

Desde luego, no es un tema que sólo marginalmente atañe al psicoanálisis. Cualquier modo de aproximación a la constitución del sujeto, arrastra siempre un enrarecimiento de lo que comúnmente se entiende por coordenadas tiempo-espaciales, el cual no es ajeno al orden de la estructura en la cual se articula dicha constitución. Dicho de otro modo: la dependencia sistemática del sujeto nos obliga a pensar la temporalidad particular de la superficie donde describimos, de acuerdo con la experiencia analítica, el carácter y el alcance de esta dependencia.

Puntualizando:

— Sabemos que Freud deja de lado el subjetivismo de la temporalidad vivida (generalmente calificada por la idea de duración), cuando caracteriza el campo de las determina-

ciones inconscientes como intemporal (*zeitlos*), para orientarnos hacia las “formaciones” donde nociones como antes o después ya no expresan sino relaciones de vecindad y comunidad topológica. Esta reducción del sujeto al orden signifiante, donde se evidencia la predilección freudiana de espacializar el tiempo, usa metáforas espaciales (“la otra escena”) y temporales (“la regresión tópica”), que volveremos a encontrar en el esfuerzo de Lacan por darles un estatuto lógico.

— En 1946, cuando define las coordenadas imaginarias del sujeto, Lacan apela a lo que denomina “el complejo espacio-temporal” para definir la imago a la que caracteriza como: “...correlativa de un espacio inextenso, es decir indivisible, intuición que deberá aclararse con el progreso de la noción de *Gestalt*, —de un tiempo cerrado entre la espera y la resolución (*detente*), de un tiempo de fase y repetición”.¹ En el mismo año, Lacan disuelve la opacidad de la superficie y calcula al sujeto en una estructura temporal, que lo atrapa en una lógica del intervalo en la que se establece una “referencia temporalizada del sí mismo al otro”², como un efecto de hiancia producido por la intervención signifiante en el espacio imaginario.

— La transversalidad con la que el tiempo modaliza el acceso del sujeto al sexo entre el retardo y la anticipación, excluye del psicoanálisis el tiempo evolutivo y la maduración progresiva que alimenta ilimitadas fantasías de síntesis genitales, ante las cuales Freud erige el complejo de castración como límite del análisis.

— Por último, la operación lógica —luego explotada por Lacan— en el instante en el que Freud funda la división del sujeto³, cuando confrontado a la castración se repliega hacia una lógica del inconsciente, que a falta de poder articular la relación sexual, lo escinde en una disyunción que lo desgarran en inicio y para siempre.

A partir de aquí podríamos multiplicar las referencias para mostrar que el espacio y el tiempo no funcionan como categorías *a priori* donde el sujeto encontraría su ubicación, sino que es la exigencia del sujeto (como inconsciente y en su relación a lo real) lo que permitiría estudiar

¹ J. Lacan, *Ecrits*, “Propos sur la causalité psychique”, p. 188. Du Seuil, París, 1966.

² *Ibid.*, “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée” p. 211.

³ S. Freud, *La escisión del yo en el proceso defensivo*.

las características del tiempo y el espacio en psicoanálisis.

Pasemos ahora a presentar brevemente la resolución particular que recibió el tema del tiempo, en una filosofía que hizo del tiempo el eje articulador entre cada uno de los niveles que la constituyen; en este caso se trata de la física, la moral y la lógica.

El capítulo que publicamos de *El sistema estoico y la idea del tiempo*, plantea la cuestión de cómo fue posible establecer un tiempo presente a partir de una concepción infinitista del tiempo (o sea de la divisibilidad de un continuo actual), sin que esto haya implicado abandonar la posición infinitista.

¿Pero qué debemos entender por infinito?⁴ A esta pregunta responde el artículo de Arpád Szabó, "El todo es más grande que la parte" donde se discute el axioma 8 de los *Elementos*, cuyo carácter intuitivo habría impedido valorar el paralogismo de Zenón de Elea. La "intuición genial" que encierra la imposibilidad de que Aquiles alcance a la tortuga recién pudo ser leída *a posteriori* desde la perspectiva de la teoría de conjuntos, donde la noción de igualdad —en tanto no se asienta en datos intuitivos— permite afirmar que "En el caso de tratarse de dos conjuntos efectivamente infinitos la mitad del conjunto y el conjunto entero son equipotentes".⁵ Según la conjetura de Szabó, la paradoja de Zenón que lleva a negar el movimiento, no es tal en tanto no se trata de conjuntos finitos sino infinitos que por lo tanto descalifican la idea de duración.

La figura 2 del artículo de Szabó que publicamos en este número, en la que se plantea la relación entre dos segmentos infinitos (o sea entre dos transfinitos), ejemplifica la operación estoica que permite relacionar la extensión de un "presente actual", considerado como un segmento divisible al infinito, con un intervalo mayor de tiempo del cual forma parte y que constituye "el período cósmi-

⁴ Esta pregunta y según un razonamiento muy cercano al de Arpád Szabó, la responde J.L. Borges en "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga", y "Los avatares de la tortuga", en *Obras Completas*, págs. 244 y 254 respectivamente. Emecé, Buenos Aires, 1974.

⁵ El texto de Szabó publicado en este mismo número.

co", delimitado por la palingenesia y la conflagración.⁶

La delimitación y determinación del presente considerado como una parte que escapa al flujo de la eternidad depende del acto del sujeto-agente: "El vacío y el tiempo infinitos se realizan si un agente corporal viene a delimitarlos. La inmensidad del tiempo y el espacio le es dado al agente cada vez, sólo en el lugar que ocupa y en el presente en el que actúa *bic et nunc*".⁷ Pero la calificación de "agente" podría engañarnos si nos orientase a considerar que allí el sujeto es otra cosa que lo que causa la delimitación más allá de sus intenciones y sólo en virtud "del lugar que ocupa y presente en el que actúa". Es sólo *a posteriori* que los estoicos harán entrar la sensación que se informa de lo que allí ocurre.

En cuanto al segundo término de la relación, el tiempo cósmico, contrariamente al flujo heracliteano que desrealiza el presente en un presente eterno (caracterizado por Goldschmidt como "la solemnidad inmóvil de lo real"), se trata de un tiempo articulado y de ritmos periódicos en el cual se despliega una concatenación de causas que realizadas por la Providencia conforman el Destino. El carácter "actual" de este orden universal que es el Tiempo, en tanto no permite solución de continuidad alguna y en cuanto determina al sujeto en bloque, implica que todas las causas pueden remitirse a una sola (Dios como un logos racional) de acuerdo con el carácter monista del sistema. Esta acción en bloque, en el modo del presente de la serie causal se da desde un principio excluyendo toda idea de génesis progresiva, maduración y desarrollo, en tanto se trata de un conjunto inicialmente dado donde la estructura se realiza en acto. Aún cuando no sea accesi-

⁶ Se trata de dos segmentos delimitado o intervalos, característica que nos introduce a la distinción entre infinito potencial y actual: "Entendemos por "infinito potencial" un infinito cuyas partes se consideran dadas o construidas sucesivamente, proceso que en consecuencia no puede completarse. Si se consideran las partes y luego los elementos dados simultáneamente, se hablará de "infinito actual" y de existencia actual del conjunto de las partes. Este es el caso más frecuente en el pensamiento matemático contemporáneo." (Maurice Caveing, en *Quelques remarques sur le traitement du continu dans les Éléments de Euclide et la Physique d'Aristote*, en *Penser les mathématiques*. Du Seuil, París 1982. Los "dos infinitos" de Pascal serían un ejemplo del primer caso, mientras que la "biblioteca de Babel" de Borges, del segundo.

⁷ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*. J. Vrin, París, 1977.

ble de hecho en su totalidad al hombre, será presente “ante la mirada de Zeus”. La incidencia de estos postulados de la física en la ética, hace que se desatienda la idea de “proyecto” a favor de la “acción”; o en la actividad del semiólogo, afectando la relación entre los signos de un tiempo presente, ya que si bien el significado está “latente” no por eso debe dejar de expresarse en el modo del presente: “La cicatriz es signo no de que tal ha sido herido, sino de que está habiendo sido herido”.⁸

A partir de una posición infinitista, la determinación del intervalo (donde las “leyes” físicas “se continúan” en la moral y la lógica) como efecto de lo que podríamos llamar la función de corte del sujeto, articula en un tiempo presente el Destino al acto del sujeto, produciéndose un entrelazamiento actual de los hechos humanos en relación a una determinación cósmica que entonces se particulariza.

La máxima moral que caracteriza el pasaje de la física a la moral implica que el sabio debe colaborar con el Destino, o sea con el intervalo: “Si el hombre de bien pudiese prevenir el futuro, colaboraría él mismo con la enfermedad, la muerte, la mutilación, porque tendría conciencia que en virtud del orden universal esta tarea le es asignada”.⁹ Esta máxima moral que podría herir a una moji-gata imaginación que se delira por la libertad humana, no es sino la marca del punto de partida de la determinación del sujeto. Esta determinación saludable como punto de partida, se fractura en la época imperial como resultado del carácter dictatorial del Imperio en la “teoría de las representaciones” que se establece como mediación. No obstante, debemos señalar que aún desde el comienzo la determinación del sujeto no condujo a desarrollar una actitud piadosa, puesto que los dioses no pueden cambiar eso que ellos mismos dispusieron; ni tampoco aconsejó abandonarse al destino aunque este no pueda ser doblegado, pues aquello que ocurre por el hecho mismo de que no puede ser evitado, no puede sino ser asumido en todas sus consecuencias y vicisitudes; por último, en tanto lo que ocurre, ocurre *hic et nunc*, de nada sirve refugiarse en la rumia nostálgica como tampoco en la espera de un futuro incier-

⁸ El texto de V. Goldschmidt publicado en este mismo número.

⁹ V. Goldschmidt, *idem*, p. 69. Se trata de una fórmula de Epicteto, *Dis.*, II, X, 5.

to ("la acción no el proyecto") el cual de todos modos deberá ocurrir.¹⁰

El presente actual de la relación del hombre con los signos, y en tanto cada una de las partes del sistema se anudan en la continuidad de un real homogéneo, va a determinar la particularidad de la lógica estoica. La articulación entre los signos una vez que ocupan la superficie intervalar, no es de causalidad bruta sino de *cuasi-causa* o de expresión.¹¹ Así los estoicos pudieron adjudicar a la disyunción la realidad de una proposición, donde el sujeto es confrontado al disparate de un enunciado cuyos dos términos a fuerza de oponerse (cf. "la bolsa o la vida"), terminan por congelarse excluyendo toda idea de resolución o síntesis. El sujeto, en esta operación denominada por Lacan como alienación, no es más que la fisura articuladora del "o" que lo excluye al mismo tiempo que lo mantiene al borde de una decisión donde cualquiera de los términos arrastra consigo al término disyunto.¹²

Si se retoma el recorrido que venimos haciendo, se puede ver como en cada uno de los niveles del sistema es el tiempo presente y, por lo tanto, el sujeto en acto, lo que efectivamente abrocha y frena cualquier intención de condenar la razón a la deriva de los infinitos, ante la cual se aterriza Pascal: "No busquemos punto alguno de seguridad y firmeza. Nuestra razón se decepciona siempre por la inconsistencia de las apariencias, nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que la encierran y le huyen".¹³ Esta apo-

¹⁰ En cuanto a la incidencia de estos preceptos en la educación, conviene reproducir el siguiente pasaje de Epicteto citado por V. Goldschmidt, en el que se arranca al alumno de la espera ansiosa: "Encadenados a varios objetos que nos oprimen con sus exigencias contradictorias. Es por esto que si la navegación es imposible se nos ve sentados, crispados y preocupados por lo que ocurre a cada instante: ¿Cuál es el viento que sopla? —El viento Norte... ¿Cuándo soplará el céfiro? —Cuando se le dé la gana, mi estimado, a él o a Eolo. Dios no estableció que seas tú quien dispensa los vientos, sino Eolo. ¿Qué hacer entonces? —Organizar lo mejor posible lo que depende de nosotros, y en cuanto al resto de las cosas, usarlas como se presentan". Epicteto, *Dis.*, I, 1, 16-17.

¹¹ Para esta relación de cuasi-causalidad o de expresión: Gilles Deleuze, *La lógica del sentido*, cap. 24. "Serie, de la comunicación de los acontecimientos", Barral edit., España 1971.

¹² J. Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cap. XVI, Du Seuil, París, 1973.

¹³ B. Pascal, "Pensées", 84/355. *Oeuvres Complètes*, 1109. Gallimard, París. 1954.

ría de los dos infinitos, los estoicos la disuelven en tanto consideran que se trata de infinitos actuales y no potenciales (el de Pascal es un infinito potencial, recuerda Lacan), articulados en acto por el sujeto (un cuerpo *bic et nunc*), y no según las facultades de la razón ("en el pensamiento", dicen los estoicos) fascinada por la deriva que bien puede transformarse en "terror"¹⁴. Tal vez Pascal discute esta solución cuando plantea la heterogeneidad radical entre los registros cuerpo/alma. Objeción que no obstante reintroduce los términos de "La apuesta"¹⁵, donde volveremos a encontrar la enunciación estoica.¹⁶ Sabemos que Lacan escribe la oposición "infinito-nada" como $\infty - a$, donde el objeto a es el término que a cada instante ineludible restituye y abrocha el orden de las determinaciones del sujeto.

En la conclusión de su libro, Victor Goldschmidt, nos ofrece una articulación finito-infinito, en un texto de Kierkegaard cuyas resonancias religiosas no impiden que leamos la articulación freudiana entre análisis definido e indefinido: "Buscamos en vano la fisura donde se abre el infinito. Es sólido en todos sus puntos. Su andar es firme, recto hacia lo finito... No sospechamos nada de esa magnífica y extraña naturaleza donde reconocemos al caballero del infinito... Cada vez que se lo ve intervenir en algún lado lo hace con la perseverancia característica del hombre terrestre ocupado en su espíritu... Vive despreocupado como un pillo y sin embargo paga el tiempo favorable con el pre-

¹⁴ B. Pascal, *idem.*, *pensée* 91/101: "El silencio eterno de los espacios infinitos me aterroriza".

¹⁵ B. Pascal, *idem.*, "Infinito-nada: la apuesta", *pensée* 451/3.

¹⁶ Quizás antes de introducir la "nada" de "La Apuesta" en relación al cuerpo, habría que pasar por la diferencia pascaliana entre moral y estética (perspectiva), que no es tal para los estoicos. Pues allí donde Pascal ve un punto inicial que organiza la perspectiva y se lamenta que este centro no exista en la vida moral (*pens.* 85/83), para los estoicos si bien quizás no nieguen los pasos de la construcción del objeto estético, es necesario que el mismo se dé "de golpe", instantáneamente. Es extraño que Pascal se contente con aislar el punto perspectivo como centro, olvidando la exigencia de por lo menos dos para sostener la construcción. Esta observación permite pasar a la concepción de la naturaleza considerada como "...una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna" (*pens.* 84/347). Lacan indica aquí una teoría de la angustia, y si recordamos que no es sin objeto, podríamos entender que Pascal nos alerta sobre la subducción del objeto a en el campo escópico por el montaje en perspectiva que lo soporta y lo oculta. Por último, este desplazamiento y multiplicación del centro puede ser pensado en relación a la idea estoica de que el centro no existe antes de que el mundo se ubique en un punto que entonces lo transforma en el centro del vacío.

cio más alto... ahora bien, este hombre ha efectuado y realizado así, a cada momento, el movimiento del infinito".¹⁷

Es así que quisiéramos figurar los términos del acto analítico: no se trata de ningún camino, vía de iniciación o de realización, ni mucho menos del sabio, sino del sujeto cuya determinación el psicoanálisis marca en el límite actual del nudo de la castración, hecho que transforma la cuestión de los deberes y virtudes en algo menos sublime como las obligaciones, cuyo carácter contractual no impide ver su actualidad en "cada instante de la vida".

¹⁷ V. Goldschmidt, *idem*, p. 216, tomado de *Temor y temblor*.

“El todo es más grande que la parte”

Arpád Szabó

El¹ axioma 8 de *Elementos* se enuncia: “El todo es más grande que la parte”². Este fundamento matemático tiene de interesante, entre otras cosas, que sólo es utilizado rara vez en los *Elementos*, al menos bajo esta forma (por ejemplo en la demostración de la proposición I.16). En cambio, los razonamientos indirectos de Euclides presentan frecuentemente una fórmula estereotipada que ofrece un cierto parentesco con el axioma 8. Así, por ejemplo, al final del razonamiento indirecto de I.16: Si la hipótesis a refutar fuera verdadera, “el más pequeño sería igual al más grande, lo cual es absurdo”.

Es verosímil que en la época de Euclides la fórmula “el más pequeño sería igual al más grande, lo cual es absurdo”, era un tipo de conclusión habitual desde hacía mucho tiempo en los razonamientos geométricos. Euclides no es el único en emplearla frecuentemente pues se la encuentra también en Autólico de Pitane, que es bastante anterior³. En su traducción latina, J.L. Heiberg, el editor moderno de Euclides, remite constantemente al axioma 8 cuando se trata de ese caso⁴. Naturalmente esta remisión está perfectamente justificada. El axioma 8 y esta fórmula estereotipada son inseparables tanto por su contenido como por

¹ Se trata de un fragmento del libro de Arpád Szabó, *Anfänge der griechischen Mathematik* (1969), y la traducción corresponde a la edición francesa *Les débuts des mathématiques grecques* (págs. 320-330). Vrin, París 1977.

² *Elementos I Communes animi conceptiones VIII*: (en griego en el original).

³ Por ejemplo: *De Sphaera quae movetur* (edición Hultsch), prop. 3 (en griego).

⁴ Por ejemplo: vol. I, p. 25 y *passim*.

su génesis. Pero la cuestión es saber cuál es exactamente su relación.

P. Tannery es el primero en haber llamado la atención sobre el hecho de que el axioma 8 no es idéntico a la fórmula estereotipada que se le asemeja. Pero en realidad, no buscó la explicación para este hecho. Da la impresión de pensar simplemente que el axioma 8 se extrajo en una fecha posterior y de una manera bastante desafortunada, de la fórmula estereotipada empleada frecuentemente por Euclides⁵.

Comenzaremos entonces por establecer la cronología relativa del axioma 8 y de la fórmula emparentada. La cuestión es saber si es la fórmula estereotipada la que fue hallada en primer lugar, de donde luego se habría extraído el axioma 8, como pensó Tannery, o bien, si, por el contrario, es esta fórmula la que se extrajo del axioma establecido previamente. Creo que se puede responder a esta pregunta con una cuasi certeza. No hay más que examinar atentamente las dos posibilidades para notar que una de las dos es mucho más verosímil que la otra.

El axioma opone los dos conceptos del *todo* y de la *parte*. Pero en la fórmula estereotipada, en lugar de "todo" se encuentra "el más grande" y en lugar de la "parte" se encuentra "el más pequeño". Esta sustitución de conceptos se comprende sin dificultad si el axioma es la forma primitiva. Pues en la vida práctica, el todo de un objeto es siempre lo más grande, y la parte siempre lo más pequeño. Es muy posible entonces que una fórmula original al poner en funcionamiento los conceptos menos amplios del todo y de la parte haya cedido lugar, con el tiempo, a una fórmula en que se oponen los conceptos correspondientes pero más generales de "más grande" y "más pequeño". Es pues muy comprensible que la fórmula estereotipada haya sido extraída del axioma.

Examinemos ahora lo que sería la evolución inversa. Supongamos que se haya establecido en primer lugar de una forma aún inexplicada, la fórmula estereotipada y que se haya extraído más tarde el axioma propiamente dicho. ¿No habría algo de arbitrario en colocar los conceptos de *todo* y *parte* en lugar de los conceptos de "más grande" y de "más pequeño"? ¿El más grande es siempre equivalente al todo y el más pequeño a la parte? Creo que

⁵ *Mém. scient.*, vol. II, p. 54.

esta última pregunta basta para mostrar que la evolución más natural es la que pone al axioma como punto de partida. Del axioma (el todo es más grande que la parte) se puede sin dificultad extraer la fórmula (El más pequeño es igual al más grande, etc.); la evolución inversa que va del empleo frecuente de la fórmula estereotipada al axioma es difícilmente concebible.

La cuestión es saber por qué y en qué época se estableció el axioma 8. El enunciado —“el todo es más grande que la parte”— es evidente y sorprende que una verdad tan banal haya sido enunciada como un axioma, es decir, como una aserción sobre la cual el interlocutor puede reservar su asentimiento.

Esta sorpresa es aún más legítima en tanto este axioma no es utilizado por Euclides en forma frecuente. La figura preferida por Euclides, cuya génesis se acaba de mostrar a partir del axioma 8, no es idéntica a este axioma. Podemos preguntarnos también por qué Euclides no dio antes una definición de los conceptos de “más grande” y de “más pequeño”.

Tales definiciones hubieran sido ciertamente más útiles y necesarias para su obra que el axioma 8, rara vez utilizado y cuya transformación en la fórmula estereotipada habitual a que lo sometieron los geómetras en el curso de sus investigaciones cotidianas no puede ser comprendida sino con un gran refuerzo de sutilezas. El hecho de que Euclides no haya considerado completar el axioma 8 insertando entre los fundamentos las definiciones del “más grande” y del “más pequeño” muestra la poca independencia que manifiesta con respecto a su modelo o verosímilmente respecto de una tradición más antigua.

Si nos preguntamos sobre la razón que motivó el enunciado de esta proposición (el todo es más grande que la parte), y más aún, por qué se enunció bajo la forma de un axioma⁶, no veo más que ésta: La verdad de esta aserción evidente a primera vista fue un día manifiestamente puesta en duda. De esto resultaron tales consecuencias que fue necesario establecer la aserción contraria bajo la forma de un enunciado claro pero indemostrable. Este es probable-

⁶ El autor demuestra en páginas anteriores que el sentido de la palabra axioma en los *Elementos*, no es el de “una proposición cuya certeza no se pone en duda”, sino que implica el reclamo o la demanda (de origen dialéctico) para que se acuerde la justeza de una proposición sobre la que existen dudas. En este caso, de que el todo sea más grande que la parte. (N. del E.).

mente el origen de este curioso axioma 8. Tenemos también la oportunidad de incluir el nombre de quien puso en discusión esta verdad sin embargo evidente, discusión que *condujo* al enunciado de esta verdad bajo la forma del axioma 8.

Aristóteles nos relata en algún lugar⁷ un curioso argumento de Zenón de Elea cuya conclusión enuncia que "la mitad del tiempo es igual a su doble"⁸. Desafortunadamente, no sabemos en qué términos se expresó Zenón y no conocemos el contenido mismo de su razonamiento más que por la refutación que da Aristóteles. Es necesario entonces mostrar mucha prudencia en la interpretación. No podemos decir menos que la conclusión de Zenón es más que sorprendente. "La mitad del tiempo es igual a su doble", esta aserción curiosa establece una relación entre los conceptos de "mitad" y de "doble" que contradice toda experiencia ordinaria.

Es más importante aún, en el caso de esta paradoja, que los conceptos de mitad y de doble pueden sin dificultad ser reemplazados por los de "parte" y de "todo". Cuando Zenón afirma que "la mitad del tiempo es igual a su doble", iguala manifiestamente una *parte* de un intervalo de tiempo al *todo* de este intervalo. La paradoja dice, pues, exactamente lo contrario que el axioma 8 de Euclides, que enuncia que el todo es más grande que la parte.

Las observaciones que se han hecho hasta ahora llevan, pues, a preguntarse si el axioma 8 no fue establecido porque la "verdad" que expresa había sido en cierto momento puesta en duda por las conclusiones paradójicas del tipo del argumento de Zenón. La única objeción que se podría hacer por el momento a esta hipótesis es que según el texto de Aristóteles, la paradoja de Zenón encierra una aserción referida al tiempo, mientras que el axioma 8 es un fundamento matemático (geométrico). No está claro aún si efectivamente el argumento de Zenón incitó directamente a los matemáticos (o a los geómetras) a establecer el axioma 8, o bien si no ha hecho más que influir de lejos en sus investigaciones. Es por eso que intentaré dar, en pri-

⁷ Arist., *Pbys.* Z 9, 239 b 33.

⁸ Los problemas textuales no resueltos que no trataré aquí, corresponden a la interpretación de Aristóteles, y no modifican la argumentación de Zenón que nos interesa en este trabajo. Remito al ensayo de interpretación demasiado poco destacado que ha hecho J. Lachelier, *Revue de Metaphysique et de Morale*, 18 (1910) 345-355.

mer lugar, una interpretación del razonamiento de Zenón, al menos en líneas generales.

El texto de Aristóteles que nos informa sobre el argumento de Zenón ofrece algunas dificultades filológicas que no han sido resueltas aún de manera satisfactoria⁷ aunque no son obstáculo para la reconstitución del razonamiento. Esta reconstitución está particularmente facilitada por el hecho de que Simplicio en su comentario sobre Aristóteles; conservó una figura que ilustra el pasaje (según el comentarador más antiguo Alejandro de Afrodita)⁹. Utilizaré también esta figura para mi interpretación.

Según Aristóteles, Zenón argumenta de la siguiente manera: habría en un estadio tres grupos de cuerpos dispuestos sobre tres filas como se las ve en la figura 1. Las tres series de cuatro letras (AAAA, BBBB y CCCC) designan pues cada una respectivamente cuatro cuerpos. Los cuerpos de la primera serie (AAAA) están en reposo. En cuanto a los cuerpos de las series B y C, se mueven con una velocidad igual, pero, como lo muestran las flechas, en sentido contrario.

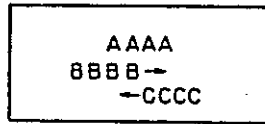


Fig. 1

Si los cuerpos movidos comienzan a moverse simultáneamente a partir de la posición indicada en la figura 1, las dos filas alcanzarán evidentemente en el mismo momento las extremidades opuestas a su curso; es decir que si la velocidad es la misma, el primer cuerpo B llegará bajo el último cuerpo A (a la derecha) en el mismo instante en el que el primer cuerpo C llegará bajo el primer cuerpo A (a la izquierda). Si ahora, siguiendo la argumentación de Zenón, se midiera gráficamente el camino recorrido por esos cuerpos, o bien, lo que es lo mismo en este caso, la duración de su movimiento, esta amplitud sería medida por dos letras A (AA), el primer cuerpo movido de cualquiera de las dos líneas habría pasado efectivamente delante de dos cuerpos A en reposo. Pero se podría también,

⁹ Simplicio 1016 sqq, ver también 1019, 27. El pasaje y la figura también se reproducen en Diels-Kranz, o.c. I 29 Zenón A 28.

argumenta Zenón, medir esta duración del movimiento no únicamente sobre el grupo de los cuerpos en reposo (AAAA), sino también, y muy legítimamente, sobre los cuerpos que se mueven con una velocidad igual en sentido contrario. En ese caso, sería necesario anotar la duración del movimiento por cuatro letras (BBBB o CCCC) pues el primer cuerpo B pasa delante de cuatro cuerpos C, e inversamente el primer cuerpo C pasa naturalmente delante de cuatro cuerpos B. Estas medidas tendrían entonces el paradójico resultado de que la misma dirección puede ser mensurada tanto por dos letras (AA) como por cuatro (BBBB o CCCC). Esto es, concluye Zenón, porque "la mitad del tiempo es igual a su doble".

Antes de llevar más lejos el análisis, se anotará un rasgo destacable de la argumentación que no ha sido relevado hasta el momento. Todas las letras de la figura designan en primer lugar, cuerpos, ya sea en movimiento, ya sea en reposo. Pero cuando se hace la medición, estas letras ya no designan solamente cuerpos sino también segmentos. Pues es claro que si se mide gráficamente la duración del movimiento entre dos letras A, el cuerpo movido (B o C) que pasa durante ese tiempo delante de dos cuerpos A, las dos letras AA no designan simplemente los cuerpos en reposo, sino también los segmentos recorridos por los cuerpos B o C durante la duración de su traslación.

En síntesis, si se sigue la argumentación, las letras designan a la vez los cuerpos y los segmentos. Es una observación importante, porque permite datar la figura, o si se prefiere, porque apuntala una hipótesis que se presenta de modo totalmente natural. Ya dije que la figura transmitida por Simplicio fue tomada prestada directamente del antiguo comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodita (fin del siglo II después de Cristo). Pero esta figura se remonta muy probablemente más allá de Aristóteles, a la primera mitad del siglo V antes de Cristo, hasta Zenón mismo, como testimonia la antigua forma, habitual en el siglo V antes de Cristo de designar segmentos y sumas de segmentos (AA)¹⁰. Esta designación autoriza todavía otra conclusión. Al hablar de "la mitad del tiempo" y "del doble de esta mitad", Zenón representa la mitad por medio de dos letras (AA) y el doble por medio de cuatro

¹⁰ Cf. en este tema la anotación de Archytas (en Boecio, *De institutione musica* (ed. Frielein), Lipsiae 1867, p. 285): la suma de segmentos D + E se representa DE.

letras (BBBB o CCCC). Ahora bien, las letras representan aquí en forma manifiesta segmentos; la "mitad del tiempo" es ilustrada por el semi-segmento (AA), y su "doble" por un segmento entero (BBBB o CCCC). Esta observación muestra que la paradoja de Zenón no está exenta de relación con la geometría ya que también en geometría se opera con segmentos. Esto da cuerpo a la hipótesis según la cual el axioma 8 de Euclides se estableció porque su evidente "verdad" habría sido puesta en duda por la paradoja de Zenón.

Examinemos ahora el "paralogismo" de Zenón. Se desprende claramente del texto que Aristóteles estaba íntimamente persuadido de la falsedad de la argumentación. Sus discípulos pusieron aún más ardor en refutarla. Eudemo es quizás el primer historiador de las matemáticas que fue más lejos en este sentido. Se lee en Simplicio¹¹: "Este argumento de Zenón es de una total ingenuidad, como dice Eudemo, porque el paralogismo que oculta es evidente".

Parece pues que la paradoja de Zenón no habría tenido mucho éxito en la antigüedad. Aún hoy se da sobre él el mismo juicio que en el círculo de discípulos de Aristóteles. Es por eso que es bueno hacer un examen atento a la vez del "paralogismo" y de la idea genial que allí se oculta.

Para hacer evidente el "paralogismo" de Zenón se podría proceder aproximadamente de este modo: Zenón tiene razón en pensar que a velocidad constante (C), el tiempo (T) y la distancia recorrida (S) pueden ser representadas por un mismo segmento; a todo fragmento de la duración del movimiento corresponde un fragmento de distancia recorrida o un fragmento de recta. Pero el error de Zenón fue descuidar el hecho de que durante el tiempo (T) la distancia recorrida se duplica (2S) con la duplicación de la velocidad (C). Es evidente, en efecto, que la velocidad (relativa) de los dos grupos de cuerpos es duplicada cuando los grupos B y C pasan el uno delante de otro con una "velocidad constante" pero en sentido contrario. (Sólo se puede hablar de velocidad (C) cuando se mide la distancia recorrida sobre los cuerpos en reposo, las letras A. Si esta distancia es medida sobre los cuerpos que se mueven con una velocidad igual pero en sentido contrario, la velocidad será igual a 2C). Pero entonces es solamente la distancia

¹¹ Simplicio, *Comentario a la física de Aristóteles*, 1019, 32 sqq.

recorrida por los dos grupos en movimiento y no la duración de su movimiento lo que es duplicado ($2S = 2CT$).

El "mitad de segmento" de Zenón (es decir en la figura, las dos letras AA del grupo en reposo) representa a la vez la duración del movimiento y la distancia recorrida, mientras que el "segmento entero" (las cuatro letras de los cuerpos en movimiento, BBBB o CCCC) representa la suma de las distancias recorridas en sentido contrario por los dos grupos en movimiento y no la duración de su movimiento. El paralogsimo, entonces, consistiría, por una parte, en que la duplicación de la velocidad "constante" es mantenida en silencio, y por otra parte, en que se supone que el "segmento entero" representa a la vez la distancia recorrida y la duración del movimiento, cuando en realidad, en razón de la duplicación de la velocidad sólo representa la distancia y no la duración del movimiento.

He aquí expuesto el "paralogsimo" en el sentido de Aristóteles; pero no creo que esta exposición e interpretación hagan justicia a la idea genial del Eleata; pues esta interpretación que hace intervenir los conceptos de "velocidad" (C) y de "velocidad doble" (2C) es errónea. Por "velocidad" se entiende hoy la relación de la distancia con el tiempo; de acuerdo con nuestro modo de ver, la "velocidad" es pues la distancia recorrida por un móvil en un tiempo dado. Analizamos pues la distancia recorrida y el tiempo en unidades más pequeñas medidas respectivamente por una unidad de longitud (la distancia) y una unidad de tiempo (el tiempo). Pero nuestro modo de ver no es el de Zenón. Zenón analizaba la duración del movimiento, y es eso lo que le reprocha Aristóteles, en instantes sin duración ($\nu\tilde{\nu}$, "ahora")¹²; y de manera correspondiente, la distancia estaba compuesta de puntos desprovistos de dimensión¹³. Así, a sus ojos, la mitad del segmento como el segmento entero (el doble de la mitad del segmento) están compuestos de una *infinidad de puntos* y forman dos conjuntos infinitos de puntos. Al afirmar que "la mitad del tiempo es igual a su doble" Zenón iguala *dos conjuntos infinitos*. Se podría ilustrar su argumento, en términos actuales, de la siguiente manera: Sea el segmento AB, doble del segmento CD, y consideremos los dos segmentos como

¹² Aristóteles, *Física*, Z 239 b 30.

¹³ La comparación de Aristóteles, *Física*, Z 9 239 y 2, 223 a 21 muestra que Zenón analizaba no solamente el tiempo en "ahora" (= instantes sin duración) sino también los segmentos en una infinidad de puntos sin dimensión.

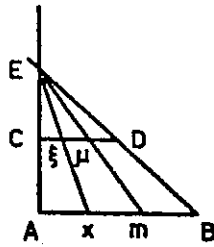


Fig. 2

dos conjuntos infinitos de puntos. Estos dos conjuntos infinitos son “iguales entre sí” si a cualquier punto de un conjunto corresponde uno y solamente un punto del otro conjunto. Se dirá que los dos conjuntos están en correspondencia biunívoca.

En nuestro caso se mostrará la correspondencia biunívoca de la siguiente manera: Unamos los puntos A y C, por una parte, B y D, por la otra, con rectas, y prolonguemos las rectas hasta su punto de intersección E. Si se elige un punto cualquiera x sobre AB la recta xE cortará CD en ξ , y ξ será la imagen del punto x . Inversamente dado un punto cualquiera μ sobre CD, $E\mu$ cortará AB en m y m será la imagen del punto μ . Así todos los puntos de CD son las imágenes de los puntos de AB y recíprocamente. No solamente le corresponde a todo punto de CD un solo punto de AB, sino más paradójicamente aún, a todo punto del gran segmento AB le corresponde uno y sólo un punto del pequeño segmento CD. En teoría de conjuntos se dice que los dos conjuntos son equipotentes; el subconjunto es equipotente al conjunto entero pero naturalmente, sólo en el caso de conjuntos infinitos.

De esta forma, analizando el tiempo en una infinidad de instantes (de “ahora”) sin duración, Zenón tiene razón, en la perspectiva de la teoría de conjuntos, al afirmar paradójicamente que “la mitad del tiempo es igual (equipotente) a su doble”. Diremos que su objetivo era, según parece, mostrar ante todo por una argumentación paradójica, la imposibilidad de pensar (es decir la contradicción) los conceptos de movimiento, espacio y tiempo. Pero en este ejemplo, al mismo tiempo logra mostrar que nuestro concepto intuitivo de igualdad no se aplica más que a los ejemplos finitos. En el caso de dos conjuntos efectivamente in-

finitos, la mitad de un conjunto y el conjunto entero son equipotentes.

En nuestro texto de Aristóteles, Zenón sólo habla de “la mitad del tiempo” y de “su doble”, pero en mi opinión, los contemporáneos seguramente extendieron su razonamiento a los segmentos de la geometría planimétrica. Nuestra fuente muestra claramente que las letras que simbolizan los cuerpos en movimiento y los cuerpos en reposo servían del mismo modo para medir la distancia recorrida; las letras dobles representaban segmentos de doble longitud. Al término de dos medidas, se tendría el mismo intervalo de tiempo, la primera vez bajo la forma de “la mitad de un segmento” (la distancia medida sobre el grupo en reposo), y la segunda vez bajo la forma del “doble del segmento precedente” (la distancia medida sobre los grupos de cuerpos que se mueven en sentido contrario). A un mismo intervalo de tiempo (conjunto infinito de instantes) corresponderían, al término de dos medidas, dos segmentos de longitud diferentes, compuestos el uno y el otro por una infinitud de puntos. Como a cada instante sin duración no se puede evidentemente hacer corresponder más que un solo punto de la mitad del segmento o del segmento entero, Zenón concluía que “la mitad del tiempo es igual a su doble”.

Pero es obvio que el mismo razonamiento permite legítimamente del mismo modo concluir en la igualdad (o, más exactamente en la equipotencia) de los dos segmentos entendidos como dos conjuntos infinitos de puntos (la mitad y su doble).

Ahora, para regresar al fundamento de la geometría euclidea, digo que los fundadores de esta ciencia han conocido no sólo la paradoja de Zenón, sino también intentado tomar posición con respecto a este género de argumentos. Esto es lo que voy a mostrar en tres puntos:

1. La primera definición geométrica dada por Euclides se enuncia: “El punto es lo que no tiene parte”. El punto de la geometría corresponde pues exactamente al instante sin duración de Zenón, al “ahora” ($\nu\nu$).
2. Se ha citado ya, en el capítulo anterior el pasaje en que Proclo define la línea como un “flujo del punto” y la recta como un “flujo de nivel e indeclinable”. Ahora bien estas definiciones no han sido recibidas en los *Elementos* de Euclides. En efecto, ellas hubieran podido

hacer creer que la línea estaba compuesta de puntos del mismo modo que en aritmética el número está compuesto de unidades; habría que haber admitido entonces que un segmento cualquiera es un conjunto infinito de puntos, definición que habría expuesto el flanco a la crítica paradójica de Zenón. Por el contrario, la definición I.3 no considera los puntos más que como los límites de la línea, con el fin de evitar en geometría —en la medida de lo posible— el concepto de infinito.¹⁴

3. El axioma 8 establece un hecho empírico, extraído de consideraciones relativas a los conjuntos finitos: el todo es más grande que la parte. Existen también otros axiomas en Euclides que hacen pensar que se ha hecho el esfuerzo de restringir la aplicación del concepto de "igual" a los conjuntos finitos.

Traducción: Silvia Delfino

¹⁴ Remito para esta cuestión a la obra de A. Frajese (*Platone e la matematica nel mondo antico*, Roma 1963) que da una interpretación indiscutiblemente exacta de Platón, Filebo 25 b: "Si può seguire, almeno da un importante di vista, lo sviluppo della matematica greca come il succedersi di episodi di una lotta contro l'infinito. In questo passo Platone riafferma che la matematica è il dominio del finito".

Teoría del tiempo

Víctor Goldschmidt

10. "Crisipo* define el tiempo: intervalo del movimiento, en el sentido en que se lo llama a veces medida de la rapidez y de la lentitud; o también: el intervalo que acompaña el movimiento del mundo; y es en el tiempo que todas las cosas se mueven y existen. No obstante, el tiempo se toma en dos acepciones, lo mismo que para la tierra, el mar y el vacío: (se puede considerar) el todo o las partes. Así como el vacío total es infinito en todas sus partes, del mismo modo el tiempo total es infinito en sus dos extremidades; en efecto, el pasado y el futuro son infinitos. Esto es lo que afirma muy claramente su tesis: ningún tiempo es enteramente presente; en la medida en que la división de los continuos va hacia el infinito y dado que el tiempo es un continuo¹, cada tiempo implica también la división al infinito; de modo que ningún tiempo es rigurosamente presente, pero se le llama (presente)² según una cierta extensión. El sostiene que sólo el presente existe; el pasado y el futuro subsisten, pero en absoluto existen del todo³; de la misma manera, sólo de los atributos que son accidentes (actuales) se dice que existen: por ejemplo, el paseo existe para mí cuando yo me paseo; pero cuando estoy acostado o sentado, no existe"⁴.

* Este texto es la traducción del punto III, del capítulo primero de la Primera parte del libro de Víctor Goldschmidt: *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1977, pp. 30-45. Conserva la enumeración original de los párrafos.

1 Literalmente: "según esta distinción" (de continuos y discontinuos).

2 El movimiento de la frase impone esta interpretación, corroborada por lo demás por la definición dada por Posidonio. (Arius Did., 26; *Dox. gr.*, 461, 19-20).

3 Adoptamos la conjetura de V. Arnim: φησιν. Mas: εἰσιν. Diels.: εἰ μή.

4 Arius Did., 26 (*Dox. gr.* 461, 23 sqq.²² S.V.F., II, 509).

11. Ya para Aristóteles, el tiempo sólo tiene una realidad derivada; siendo “algo del movimiento”⁵, el cual es a su vez una cualidad de lo móvil, el tiempo, según la fórmula de L. Robin, es “una cualidad de esta cualidad”⁶, es decir, el número del movimiento. Podría parecer que esta cualidad pudiese determinar eso de lo cual ella deriva: puesto que la rapidez y la lentitud (que son cualidades, no del tiempo sino del movimiento) son definidas por el tiempo⁷. En realidad, el tiempo no las determina de ningún modo, no hace más que medirlas o, como dice a veces Aristóteles, numerarlas. Aunque esto no es completamente exacto, ya que lo que sirve para contar es el número abstracto. Pero el tiempo no es un número abstracto. El tiempo es más precisamente “el aspecto numerable del movimiento”⁸, aspecto determinado por el movimiento. El pensamiento de Aristóteles se expresa también rigurosamente por esta fórmula que Plotino juzgará contradictoria⁹: “Por el tiempo mediremos el movimiento; por el movimiento, el tiempo”¹⁰. Este es el caso de una cantidad discreta: cuando cuento un rebaño de ovejas y concluyo que hay veinte, es veinte quien “define” el número. Pero que este número sea veinte, ni más ni menos, depende únicamente de las ovejas, de manera que, a la inversa, son ellas quienes lo “definen”. Retomando el ejemplo de Aristóteles, “Decimos que una ruta es considerable si el viaje es tal, y que el viaje es considerable si la ruta es tal”¹¹.

En Aristóteles igualmente encontramos la fórmula completamente general: “el tiempo es el número del movimiento” y, por otro lado, la indicación de que el tiempo no podría ser “el número de cualquier movimiento”, sino solamente del movimiento continuo puesto que el tiempo es uno¹². Pero aún en este caso la contradicción es sólo aparente: al nivel de la *Física*, el tiempo es aprehendido en

⁵ *Física* IV, II, 219 a 10.

⁶ L. Robin, *Aristote*, 143.

⁷ *Física*, IV, 10, 218 b 14-17.

⁸ *Física*, IV, II, 219 b 2.

⁹ Plotino, III, VII, 9 y 13, 9-18.

¹⁰ *Física* IV, 12, 220 b 23.

¹¹ *Física*, IV, 12, 220 b 29-31.

¹² *Física*, IV, 14, 223 a 29 sqq.

la diversidad de los movimientos del mundo sublunar; para demostrar que el tiempo es la medida del movimiento regular del Primer Cielo¹³ y, por lo tanto, en último análisis, tiene su causa última en el Primer Motor¹⁴, es necesario alcanzar el nivel de la cosmología y luego de la teología.¹⁵

12. Era necesaria esta breve evocación para interpretar la primera frase de nuestro texto. Si el tiempo es definido, no como el número, sino como "el intervalo" del movimiento, esta sustitución viene sin duda "del deseo de armonizar la definición del lugar con la del tiempo"¹⁶; sin embargo, es notable que el aspecto matemático del tiempo, más importante aún en los Pitagóricos y en Platón que en Aristóteles, no parece que se conserve: el vitalismo dinámico se opone así al matematismo de los sistemas precedentes. La oposición se precisa en la tesis: "Es en el tiempo que todas las cosas se mueven y existen", mientras que para Aristóteles, "los seres eternos en tanto eternos no están en el tiempo", porque, agrega, "no están envueltos por el tiempo y su existencia no es medida por el tiempo"¹⁷. Pero los seres, para los Estoicos, son cuerpos activos. De modo que cuando retoman la fórmula aristotélica del tiempo, "medida de la rapidez y de la lentitud", no hay ninguna razón para pensar que abandonan por eso la determinación recíproca del movimiento y del tiempo enseñada por Aristóteles; de lo contrario se otorgaría al tiempo-número una especie de prioridad y de primacía sobre el movimiento físico completamente incompatible con el espíritu del sistema.

¿De qué movimiento el tiempo es el intervalo? Parece que la respuesta de Crisipo se opone a la de Zenón. "Entre los Estoicos, escribe Simplicio, Zenón ha definido el tiempo como el intervalo de cualquier movimiento, sin más, mientras que Crisipo lo ha definido: el intervalo del movimiento del mundo". Simplicio precisa más aún:

¹³ *De caelo*, 1, 9, 279 a 18; *Física* VIII, 7, 260 a 23 sqq.

¹⁴ *Física* VIII 10, 267 b 24-26; *de caelo* 1, 9, 279 a 26 sqq.

¹⁵ Sobre este punto aceptamos la interpretación dada por J. F. Callahan, *Four views of time in ancient philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1948, cap. II (en part. pp. 86-87). La exposición de un sistema según los niveles del pensamiento (véase más lejos p. 202, n. 2) se justifica además, en el aristotelismo, por la teoría de la jerarquía de las ciencias.

¹⁶ E. Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoicisme*, Alphonse Picard, Paris, 1928, p. 54.

¹⁷ *Física* IV, 12, 221 b 3-5.

“El no reúne dos definiciones en una, sino que establece una única fórmula que sostiene contra las negaciones de los otros”¹⁸. La primera parte de este testimonio es confirmada por Arius Didimo¹⁹. ¿En cuanto a la segunda frase, es necesario entender que estas “negaciones” provenían “al menos en parte del interior de la escuela”²⁰. Parece, en todo caso, que la autoridad de Crisipo habría prevalecido puesto que Apolodoro la sigue²¹ y Diógenes Laercio, en su exposición de conjunto del estoicismo, escribe: “Aún es necesario contar al tiempo entre los incorporeales, que es el intervalo del movimiento del mundo”²².

La innovación de Crisipo no deja de tener analogía con la teoría de Aristóteles quien termina por remitir el tiempo al “transporte circular regular... porque su número es el más conocido”²³; se obtiene así “lo que llamaríamos hoy la unidad de tiempo”²⁴.

Pero en el sistema estoico, esta “unidad” no debió tener un sentido principalmente matemático. Además ¿es seguro que el agregado de Crisipo se opone a la fórmula de Zenón? Debemos creer que esto no estaba en el espíritu de Crisipo puesto que junto a su propia definición conservaba la de Zenón²⁵.

Se admitirá tanto menos sobre este punto una oposición

¹⁸ *Simpl., Cat.*, f. 88 VI (S.V.F., II, 510).

¹⁹ Arius Did., 26 (*Dox. gr.*, 461, 4 = S.V.F., I, 93).

²⁰ *Incorp.*, p. 55.

²¹ Arius Did., 26 (*Dox. gr.*, 461,8 = S.V.F., II, 520).

²² *Dióg. Laer.*, VII, 141.

²³ *Física*, IV, 14, 223 b 19-20.

²⁴ *Incorp.* p. 55. Entre otras cosas permanece la diferencia de que la revolución del Primer Cielo (a partir de la cual “se miden todos los tiempos”; *Fís.*, VIII, 9, 265 b 10) se efectúa, gracias al Primer Motor, en un movimiento eterno y en un tiempo infinito” (*Fís.*, VIII, 10, 267 b 25); mientras que “el intervalo del movimiento del mundo”, o sea el período cósmico, es definido.

²⁵ La diferencia entre las dos fórmulas es claramente evidente en *La Théorie des Incorporels* (págs. 54-55). Dada la extrema pobreza de nuestras fuentes, la demostración difícilmente podía evitar un deslizamiento. Inicialmente la oposición es entre: “cualquier movimiento” - “el movimiento del mundo”; seguramente es así que debemos entenderlo (cf. Simplicio, p. 33, n.2); el asunto es saber si se trata de una oposición real (cf. lo que decimos más adelante). Luego, la oposición es entre: tiempo ilimitado - tiempo limitado; pero esta distinción tomada del texto de Arius Didimo, responde a otro problema y sobre todo, es un texto que nos enseña que estas dos fórmulas no son incompatibles, ya que Crisipo, lejos de precisar que el tiempo “se toma según dos acepciones” aceptaba ambas.

entre los dos fundadores, cuanto que Aristóteles ha podido sostener, a la vez, dos tesis completamente análogas. La dificultad aparente en Aristóteles se resolvió gracias a la jerarquía de las ciencias; en el sistema homogéneo del estoicismo, se remite al problema mucho más general de las relaciones entre monismo y pluralismo.

El fin de nuestro texto, donde Crisipo alega el ejemplo del paseo, prueba que "cualquier movimiento" tiene un intervalo del cual determina el tiempo; si entonces al principio del mismo texto, Crisipo repite la fórmula de Zenón, benévola al pluralismo, no es por simple cortesía. Pero, por otra parte, la diversidad del movimiento debe ser remitida al movimiento cósmico; al igual que el mundo, que es un *sistema* y está unificado "como consecuencia de la conspiración y el acuerdo entre las cosas celestes y las cosas de la tierra"²⁶. Lo que explica la tesis de Crisipo es un deseo de unificación, más que la preocupación de establecer una unidad de medida. Este esfuerzo por unir sin confundir, que ya hemos tenido ocasión de observar anteriormente, responde a una exigencia esencial del sistema. Así, desde Zenón, los Estoicos no admiten más que una causa única que es Dios²⁷, y Séneca reprocha a los otros filósofos, especialmente a Platón y a Aristóteles recurrir sin necesidad a una "multitud de causas"²⁸, y agrega "lo que buscamos en este momento es la causa primera y general"²⁹. Pero los estoicos no se contentaron nunca con esta afirmación, demasiado "general"; preocupados por explicar los fenómenos hasta en su detalle, fueron llevados a plantear siempre más lejos el análisis del devenir, a multiplicar las distinciones, y atraerse de ese modo el reproche de Alejandro de Afrodísia: "Es un enjambre de causas de las cuales hacen la lista"³⁰. Observemos de paso que la oposición no se establece aquí fundamentalmente entre teología y física sino entre monismo y pluralismo³¹. Vol-

²⁶ Dióg. Laerc., VII, 138, 140.

²⁷ Dióg. Laerc., VII, 134.

²⁸ Séneca, *Ep.*, 65, 11 (S.V.F., II, 346 a).

²⁹ Id., *ibid* parag. 12.

³⁰ Alex., *de fato*, 22 (S.V.F., II, 945).

³¹ Estas dos alternativas a veces se confunden. Así se estima de acuerdo con Aristóteles (*Metafísica*, A, 4, 985a 17-22) que Anaxágoras no recurre al *Noús* divino sino en los casos en los que no puede encontrar una explicación específicamente física: "pero, escribe Zeller, el interés de Anaxágoras en cuestiones de la física es demasiado fuerte para limitarse de hecho a

vemos a encontrar la misma “estructura” en cuanto al tema de la virtud, de la cual los estoicos afirman la unidad y, al mismo tiempo, diversifican las modalidades concretas al punto de admitir, según la expresión de Plutarco, “un enjambre de virtudes”³².

13. Pero más allá de sus resonancias aristotélicas, el principio de nuestro texto deja ya entrever la originalidad de la teoría estoica. Lo que sigue a continuación va a explicar el término por donde esta teoría se opone directamente a Aristóteles: “intervalo” sustituido a “número”; y el comentario pondrá a la vez el acento sobre la tesis fundamental: pasado y futuro opuestos en bloque al presente.

“El tiempo se toma en dos acepciones, del mismo modo que para la tierra, el mar o el vacío: (se puede considerar) el todo o las partes”. La distinción: todo-partes es retomada en otro contexto por Diógenes Laercio: “La sustancia, es decir, la materia, se dice en dos sentidos: la de todas las cosas y la de los seres particulares; la primera no aumenta ni disminuye, la otra aumenta y disminuye”³³. Esta distinción todo-partes, sugerida por los dos primeros ejemplos³⁴, va a precisarse con ayuda de un tercero: “Lo mismo que el vacío total es infinito en todas sus partes, del mismo modo el tiempo total es infinito en sus dos extremidades; en efecto, el pasado y el futuro son infinitos”. La expresión “total”, por la que es designado el *todo* del vacío y el tiempo, es la misma que, en otra división, englobaba el tiempo y el vacío, es decir, en cosmología, el término más general que comprende el ser y la condición incorporeal del ser; un término, dicho de otro modo que puede aplicarse

cuestiones teológicas” (*La phil. des Grecs*, trad. E. Boutroux, t. II Paris, 1882, p. 407). Pero esta alternativa es muy superficial; todo el *Timeo* prueba la posibilidad de una explicación conjuntamente física y teológica; para cada fenómeno conjuga la “causa divina” y la Necesidad (es decir la causa mecánica). La alternativa fundamental está entre la teoría general de la causa y la aplicación concreta de esta teoría; y el problema fundamental (común al físico y al teólogo) consiste en proteger el monismo de la teoría contra el reproche de esterilidad, y al mismo tiempo, contra la dispersión en un pluralismo a la medida de los fenómenos en los que se aventura.

³² Plutarco, *de virt. mor.*, 2, 441 b (S.V.F., III, 255). cf. *Menón* 72 a 7.

³³ Dióg. Laerc., VII, 150 (S.V.F., II, 316); Arius Did., 20 (*Dox. gr.*, 457 sq.)

³⁴ Esto es todo lo que pretenden estos dos ejemplos, y la analogía no va más lejos; la tierra y el mar son ὄλα, es decir todos limitados, como el mundo mismo, mientras que el vacío es un πᾶν, es decir un todo infinito.

tanto a lo incorporeal como a lo corporal, al “todo” tanto como a las “partes” que están allí virtualmente contenidas.

Nuestro texto no dice cuáles son las partes del vacío: pero es claro que estas partes no siguen siendo “vacío” propiamente hablando, sino “lugares”. A primera vista tampoco parece tratarse de las partes del tiempo. Si el vacío es llamado infinito “en todas sus partes” y el tiempo “en sus dos extremidades”, se podría creer que la infinitud, en los dos casos, es igualmente completa (figurándose el tiempo por una recta). Pero no se trata de esto, como se deduce de la explicación siguiente: “En efecto, el pasado y el futuro son infinitos”. Estas “dos extremidades” no son pues los únicos límites ilimitados de la línea temporal; así como las partes del vacío total son los lugares, lo mismo podría ocurrir con el tiempo, infinito en pasado y en porvenir, podría, en parte, limitarse. Y es eso lo que nos dice Diógenes: “El pasado y el futuro son infinitos, pero el presente está limitado”³⁵.

14. “Esto es lo que afirma muy claramente su tesis: ningún tiempo es enteramente presente.” Pero la continuación del texto afirma que “sólo el presente existe; el pasado y el futuro subsisten, pero en absoluto existen del todo”. Si hay allí una contradicción, sólo es aparente, puesto que figura en un mismo pasaje, donde el doxógrafo, por su parte, ve todo “muy claro”.

La tesis: “Ningún tiempo es enteramente presente” es precisada en la conclusión: “Ningún tiempo es rigurosamente presente, pero se lo llama (presente) según una cierta extensión”. Es pues en sentido “riguroso” que ningún tiempo es “enteramente presente”. El sentido de esta distinción nos es dado en el texto paralelo de Posidonio: “Riguroso” significa: “aprehendido por el pensamiento”; “en extensión” quiere decir “aprehendido por la sensación”³⁶. El presente cuya existencia impugna Crisipo es pues un “ser de razón”; es muy natural que para esta filosofía sensualista no exista tal ser. La propiedad de los incorporeales que son los expresables, es la de existir sólo en el “pensamiento”³⁷.

³⁵ Dióg Laerc., VII, 141.

³⁶ Posidonio *ap.* Ar. Did., 26 (*Dox. gr.*, 461, 19-21).

³⁷ Dióg. Laercio, VII, 63 (*S.V.F.* II, 181). *Timeo* (el texto de Proclo respecto del tiempo), 271 d = *S.V.F.*, II, 521.

La prueba de la inexistencia de este presente se apoya sobre la divisibilidad al infinito de los continuos. Esta teoría de la división es adjudicada a Aristóteles, y se admite que, en los Estoicos, procede de una intención sobre todo polémica: se trata de mostrar contra Epicuro, que la división de los cuerpos puede proseguirse al infinito, sin que se puedan encontrar jamás esos elementos "indivisibles" que serían los átomos³⁸. Si tal es la pretensión de esta teoría, encierra pues una reducción al absurdo; permite ver que la concepción atomista, aplicada rigurosamente, destruye los así llamados insecables últimos y, de este modo, se destruye ella misma.

Esta polémica implica dos ideas, por lo demás solidarias: a) aquello de lo cual se quiere demostrar la inexistencia, no son los elementos reales de las cosas, sino únicamente esos elementos insecables, invisibles y desprovistos, para Epicuro como para Demócrito, de toda cualidad sensible³⁹, y por lo tanto, a los ojos de los Estoicos, elementos simplemente "pensados"; b) la división al infinito se hace según un método de análisis matemático, "dianoético", que se revela radicalmente impotente para hacernos aprehender los elementos reales de las cosas. Además, puede aplicarse sin inconveniente, no solamente a los incorporeales, sino también a los cuerpos: en los dos casos, no se divide más que "en el pensamiento", sin implicar el ser real. Es eso lo que nos explica Aeto: "Crisipo ha dicho que los cuerpos se dividen al infinito, lo mismo que las cosas que se parecen a los cuerpos, como la superficie, la línea, el lugar, el vacío, el tiempo; si bien estas cosas se dividen al infinito, el cuerpo no está (sin embargo) compuesto⁴⁰ de cuerpos infinitos, como tampoco la superficie⁴¹, ni la línea, ni el lugar (ni el vacío, ni el tiempo)⁴²."⁴³.

³⁸ E. Bréhier, *Cbrysippe*, p. 120. Félix Alcan, Editor, 1910 París..

³⁹ Demócrito, en *Vors.*, 6, 68 a 49 (Galeno, *de elem. sec. Hipp.*, I, 2). Epicuro, Carta a Heródoto.

⁴⁰ Cf. Plut., *de comm. not.*, 38, 1079 b-c (S.V.F., II 483).

⁴¹ Hay que entender: "...no está compuesto de superficies", lo mismo vale para los otros términos de la enumeración.

⁴² Parece imponerse la división de Heeren; la vacilación de Diels ("ceterum dubitari potest de vacui et temporis notione corporea") no se justifica; la corporalidad no es afirmada en este texto ni del vacío ni del tiempo, texto cuya tesis principal (la divisibilidad al infinito de los cuerpos, los lugares y los tiempos) es corroborada por Sextus, *math.*, X, 142 (S.V.F., II, 491).

⁴³ Aeto, I, 16, 4 (*Dox. gr.*, 315, 8-15 = S.V.F., II, 482).

No se podría pues concluir de nuestro texto que Crisipo, enseñando la divisibilidad al infinito del tiempo, haya querido mostrar la irrealidad de este, porque una conclusión análoga reduciría igualmente a nada la realidad de los cuerpos. Nos preguntaremos más adelante si la teoría de la división de los continuos no comporta, en Crisipo, una contrapartida positiva. Por el momento, es suficiente ver que se afirma la irrealidad de un tiempo (o de un presente)⁴⁴ que se pretendería aprehender por el análisis dianoético, del mismo modo que son irreales los discos innumerables en los que Demócrito había descompuesto el cono⁴⁵; a partir de lo cual seguramente los Estoicos, no pensaron concluir que el cono mismo no existía⁴⁶. Es real, en cambio, el presente de una cierta extensión y aprehendido por la sensación.

15. No podemos decir, pues, siguiendo a Proclo, que "toda esta argumentación tiende... a negar la realidad del tiempo: este no es nunca actual y, en consecuencia, no existe"⁴⁷. Esto es sólo verdad para el pasado y el porvenir. Pero el presente existe y es actual, de modo que la teoría del tiempo es exactamente análoga a la del espacio⁴⁸:

el vacío (infinito en todas sus partes)
el lugar (limitado)

el tiempo (infinito en cada una de sus extremidades:
pasado y futuro)
el tiempo (limitado: presente)

⁴⁴ Es "el tiempo total", en tanto continuo, el que implica la división al infinito (el tiempo total, que es infinito del lado del pasado y del porvenir). Pero la división en tanto no puede detenerse en ningún instante indivisible, se aplica del mismo modo al presente (el cual es limitado); es esto lo que implica nuestro texto, y es lo que formalmente nos dice Plutarco: "No quieren reconocer un instante sin partes; si se cree aprehender por medio del pensamiento un presente, responden que este presente es en parte el pasado, en parte el futuro", *de comm. not.*, 41, 1081 c (S.V.F., II, 519).

⁴⁵ Plut., *de comm. not.*, 39, 1079 e (S.V.F., II, 489 = Diels, *Vors.* 6, 68 (55, B, 155).

⁴⁶ Cf. *Incorp.*, p. 8.

⁴⁷ *Incorp.* p. 59.

⁴⁸ E. Bréhier indicó perfectamente esta analogía ("Este tiempo está en el medio del tiempo infinito como el lugar del mundo en el vacío", *Incorp.* p. 55), desgraciadamente sin beneficiar su interpretación de conjunto con la teoría del tiempo.

Sin duda, la teoría hubiera sido más escolarmente inteligible si como en el caso del vacío y el lugar, Crisipo hubiera empleado dos términos diferentes para distinguir estos dos tiempos. Pero la distinción entre: presente, por un lado, y pasado y futuro por otro, ha debido parecerle suficiente; a la vez que precisa que “El tiempo se toma en dos acepciones”. En todo caso, si hay de parte de Crisipo una negligencia sobre la terminología, podemos decir que es reparada en Marco Aurelio para quien el tiempo infinito, que corresponde al vacío, toma un nombre preciso, que habitualmente se traduce⁴⁹ por: eternidad (*αἰών*).⁵⁰

Así, sólo es incorporal este tiempo-aion, tiempo infinito en pasado y en porvenir, y este instante matemático que se divide al infinito en pasado y futuro⁵¹. Pero si el presente, extendido y aprehendido por la sensación, existe, ¿en qué consistirá su modo de existencia, y cómo está limitada la extensión?

16. “Según los Estoicos, se llama sensación al hálito que viene de la parte hegemónica”⁵²; pero en esta actividad perceptiva, el alma no es creadora; no hace más que consentir a una representación que lo real imprime en ella⁵³. Así, no es directamente la sensación quien limita la extensión del presente, sino más bien un acto real, aprehendido (o aprehensible) por la sensación. Este acto, en el aión infinito, determina presentes por su extensión; como el cuerpo en el vacío, ocupa y recorta lugares.

En cuanto al agente, siempre corporal, sus actos son *manneras de ser*, y su “comportamiento” si bien no afecta el ser íntimo, lo manifiesta en tanto agente, y esto esencialmente en tanto el ser corporal es definido por su poder de acción y pasión⁵⁴. De tal modo que el acto, tomado no

⁴⁹ Sobre el origen y desarrollo de esta palabra, pueden verse ahora los análisis de R.B. Onians, *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge 1951. Es notable que esta palabra que designaba primitivamente el “líquido vital” vino a significar “*life-time*”, período y luego: eternidad (Onians, p. 251), es decir que implica esta limitación que los Estoicos reservan al tiempo presente.

⁵⁰ Marco-Aurelio, IV, 3, 7; XII, 7 (cf. nota 33); XII, 32; V, 24; IV, 50, 3, 5.

⁵¹ Ver nota 44.

⁵² Dióg. Laerc., VII, 52.

⁵³ P. 23, n. 6 (edic. orig.).

⁵⁴ Plut., *de comm. not.*, 30, 1073 e (S.V.F., II, 525).

como simple comportamiento sino como el comportamiento de un ser, tiende a identificarse con él y a tomar cuerpo. El paseo que Crisipo cita como ejemplo de un presente en extensión y existente, es vinculado e identificado al "principio hegemónico mismo"⁵⁵. La extensión corporal que "acompaña"⁵⁶ este acto no podría ser un incorporeal puro.

Sabemos que de hecho Crisipo ha dado una interpretación materialista de las divisiones del tiempo: "No es verdad, si la noche es un cuerpo, que el día, la aurora, el minuto, no sean cuerpos; tampoco (como no es verdad decir) que el día es un cuerpo, pero no la luna nueva, el décimo, el quincuagésimo y el trigésimo día del mes, como tampoco el verano, el fin del otoño y el año entero"⁵⁷. Estos términos deben ser tomados en su acepción literal; sabemos, por ejemplo, que los Estoicos definían el invierno como "el aire sobre la tierra que se enfría a consecuencia del alejamiento del sol"⁵⁸; así al mes no se lo considera como determinación temporal pura (y en tanto que tal incorporeal)⁵⁹, sino como cuerpo: es "la luna volviendo hacia nosotros su parte brillante"⁶⁰.

Sabemos que Platón, a continuación de los Pitagóricos, había divinizado las divisiones del tiempo, tales como las estaciones o el año⁶¹. Los Estoicos no aceptan la inspiración matemática del platonismo pitagorizante, aunque confieren a las divisiones del tiempo el máximo de realidad que pueden recibir en su sistema: las consideran como cuerpos.

De este modo, la extensión temporal que "acompaña" el acto, toma toda la realidad de la que es capaz, sin dejar de ser no obstante un incorporeal. Este carácter derivado de la realidad del tiempo es perfectamente subrayado por Plutarco cuando le reprocha a los Estoicos que desconocen

⁵⁵ P. 23, n. 2. Aristóteles alegó el mismo ejemplo para ilustrar el *ἐνέργεια* V, 228 a 16-17).

⁵⁶ *Παραχολουθοῦν διάστημα* (Ar. Did., *loc. cit.*)

⁵⁷ Plut., *de comm. not.*, 45, 1084 d (S.V.F., II, 665).

⁵⁸ Dióg. Laer., VII, 151 (S.V.F. II, 693).

⁵⁹ Cleom., *de motu circ. corp. cael.*, II, 5, 112 (ed. H. Ziegler, p. 202, II-23).

⁶⁰ Crisipo, *ap. Ar. Did.*, 34 (*Dox. gr.* 467, 20 = S.V.F., II, 677)..

⁶¹ Véase nuestro *Essai sur le Cratyle*, p. 129 sqq., y P. Boyancé, *La "doctrine d'Euthyphron" dans le Cratyle*, *Rev. Et. Gr.*, 1941, t. LIV, pp. 147 ("esta divinización de las partes del tiempo se volverá a encontrar en los Estoicos") sqq.; *La religion de Platon*, *Rev. Et. Anc.*, 1947 pp. 182 sqq.

(digamos que no reconocen) la *esencia* del tiempo, y lo definen como un *accidente* (dicho de otro modo, que no vean ahí más que un *acompañamiento*).⁶²

17. La fórmula de Crisipo: “El tiempo es el intervalo que acompaña el movimiento del mundo” no considera un intervalo cualquiera, sino “la extensión” (πλάτυς) temporal mayor, definida por un período cósmico y que no es “presente” sino respecto de Zeus. Como lo ha dicho E. Bréhier, Crisipo vincula de este modo “el tiempo al mundo como una consecuencia a su principio”; ¿lo hace para “atenuar la realidad y la eficacia del tiempo?”⁶³.

Vinculado al movimiento del mundo, el tiempo goza, seguramente, de un estatuto de menor existencia, de existencia derivada y prestada. Pero extraído del movimiento cósmico, se arriesgaba que el tiempo no existiese en absoluto. En oposición directa a la tesis platónico-aristotélica de la eternidad del mundo, los Estoicos enseñan el nacimiento y la conflagración del mundo, las palingenias periódicas. El tiempo del cual los Estoicos habrían aceptado decir, según la fórmula de Proclo⁶⁴, que está “muy cerca del no-ser” es la eternidad: ese “tiempo infinito” en el curso del cual el Primer Motor suscita y mantiene un “movimiento eterno”⁶⁵, eternidad no limitada, no formada por los períodos. Los Estoicos admiten esta eternidad inconsistente, inarticulada; la atribuyen a la materia⁶⁶, esa cosa inerte y pasiva⁶⁷, irracional⁶⁸. Lo mismo que la materia recibe su realidad del pneuma divino, que la penetra y la hace un *cuervo*, del mismo modo el tiempo infinito, para existir, tiene necesidad de la vida del mundo, que lo determina y lo escande según su ritmo periódico.

Las dificultades para comprender esta concepción son análogas a aquellas que hemos encontrado en la teoría del lugar. Uno de los argumentos alegados por Boetos contra la tesis de la conflagración es muy esclarecedor a este res-

⁶² Plut., *quaest. Plat.*, i. 8,4, 1107 a (S.V.F., II, 515).

⁶³ *Incorporels*, p. 55.

⁶⁴ P. 13, n. 2. (edic. original).

⁶⁵ *Física*, VIII, 10, 267 b 24.

⁶⁶ Zenón y Crisipo *ap. Ar. Did.*, 20 (*Dox. gr.*, 457, 26; 458, 5).

⁶⁷ Séneca, *Ep.*, 65, 2: “*Materia iacet iners, res ad omnia parata*”.

⁶⁸ Plut., *de comm. not.*, 48, 1085 c (S.V.F., II, 313).

pecto: "Si el mundo es engendrado (en el tiempo) y es perecedero ¿cómo puede nacer del no-ser?"⁶⁹. Suponiendo que el mundo "nazca en el tiempo", Boetos incurre en el mismo menosprecio que Plutarco, cuando este juzga contradictorio que se ubique al mundo en el centro del vacío. De hecho, es el lugar del mundo quien fija el centro del vacío, y a la inversa, es el nacimiento y la destrucción del mundo aquello que lejos de ubicarse "en el tiempo" delimita y define el presente temporal de un período, arrancándolo a ese no-ser que es la eternidad.

18. "Sólo el presente existe" o, podría decirse, el único tiempo existente, es el presente. Ya el *Timeo* había opuesto el "es" (que "no se aplica más que a la sustancia eterna") a las expresiones "era, será" ("que conviene reservar para aquello que nace y progresa en el tiempo").⁷⁰ La originalidad de la teoría estoica es interpretar este "es" eterno e inmutable en un sentido temporal, y concebirlo como "presente" durante toda la duración, si se puede decir, del acto que lo define. En cuanto al pasado y al porvenir, en el platonismo no tienen con el presente eterno más que una relación lejana, una relación de imagen a modelo. Pero en el estoicismo, la temporalización de la eternidad o si se prefiere, el privilegio que se acuerda al presente de ser un tiempo, y concentrar sin embargo en él la realización y la perfección que el platonismo había reservado a la eternidad, va a extenderse al pasado y al porvenir. En lugar de no ser "más que cambios"⁷¹, pasado y futuro son reabsorbidos en el presente total del período cósmico, y, en este sentido, podemos decir con Apolodoro que "el tiempo en su conjunto es presente".⁷²

En otro sentido, es decir no ya en una perspectiva cósmica, pasado y futuro "subsisten, pero no existen del

⁶⁹ Filón, *de incorr. (aetern.) mundi*, XVI, deb., p. 25, Ed. F. Cumont. El aspecto temporal de γεννητός, que traducimos según B. Tatakis en: haber nacido en el tiempo (*Panecio de Rodas*, París 1931, p. 104), es también señalado por Zeller p. 576 (*op. cit.*) quien invoca este argumento para mostrar que Boetos llegaba a la conclusión de que el mundo es, no sólo sin fin sino también sin comienzo. En el argumento siguiente (p. 26, 15 sqq.), se supone que el tiempo existe independientemente del acto que lo determina, luego de lo cual se esgrime el absurdo de concebir a Dios inactivo durante el tiempo comprendido entre la conflagración y la palingenesis.

⁷⁰ *Timeo*, 38 a.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Apolodoro *ap. Ar. Did.*, 26 (*Dox. gr.*, 461, 10).

todo". La palabra que siguiendo a E. Bréhier⁷³ traducimos por "subsistir", sirve corrientemente en los textos para designar el modo de existencia de los incorporeales, es decir, una existencia simplemente pensada o en el pensamiento. Pasado y futuro son "predicados", expresados por verbos, pero no son "accidentes" (actuales) del sujeto-agente⁷⁴. En tanto, el acto indicado por estos verbos no es (o no es todavía) presente, pasado y futuro no son más que seres de razón: son aprehendidos por el pensamiento y no por la sensación como el tiempo "extendido" del presente.

¿Están absolutamente sin relación con el presente? Parece que esto depende del sujeto percipiente. Hemos visto ya que en la extensión del período cósmico permanecen presentes a la mirada de Zeus. Lo son igualmente para el hombre que interpreta los "signos". Se sabe que en la semiología estoica, "el signo presente es signo de una cosa presente", pero no pasada ni por venir. La cicatriz es signo, no de que tal ha sido herido, sino de "que él *está* habiendo sido herido"; la herida en el corazón no es signo de que tal deberá morir, sino de que él "*está* frente a morir"⁷⁵, de modo que el signo presente, aprehendido por la sensación, permite aprehender el significado oculto (*ἀδελου*) e invisible, en el modo del presente.

19. Nos queda por plantear un último problema, que concierne a la teoría de la división al infinito. La intención polémica en esta teoría es incuestionable: "La principal razón por la cual él (Crisipo) la aceptaba, es que no quería, como los atomistas, que el ser estuviese compuesto de un agregado de cuerpos indivisibles".⁷⁶

Pero es posible además que esta teoría implique un aspecto positivo, por donde se vincularía estrechamente a la de la mezcla total. Se sabe que en la mezcla total, dos cuerpos se interpenetran completamente aunque sean de dimensiones diferentes. En este caso, el cuerpo más pequeño

⁷³ *Incorporeals*, p. 58.

⁷⁴ Parece ser así que debemos comprender el final de nuestro pasaje. *Συμβεβηχός*, aquí es tomado en un sentido más restringido que *χατηγόρημα*: es un *χατηγόρημα* existente (*ὑπάρχειν*). En un texto de Zenón, el efecto es definido un *χατηγόρημα* pero es un predicado "existente". (Arius, 18) (*Dox gr.* 457, 4-16).

⁷⁵ Véase Sextus, *math*, VIII, 254-256 (S.V.F., II, 221).

⁷⁶ E. Bréhier, *Crisipo*, p. 120.

“se extiende a través” (*διατείνειν*) y a la dimensión del cuerpo más voluminoso.⁷⁷ Pero, cuando Plutarco combate la teoría de la división al infinito, en virtud de la cual un hombre no tendría más extensión que su dedo, puesto que, entre dos infinitos, no habría diferencia⁷⁸, parece que su único error es separar esta teoría de la de la mezcla total. Podemos pensar que los Estoicos explicaron con ese razonamiento⁷⁹, por ejemplo, como una gota de vino puede penetrar el océano entero. Dos textos de Plotino parecen confirmar esta hipótesis.⁸⁰

Estas dos intenciones de la teoría son perfectamente compatibles, puesto que la divisibilidad al infinito, según un texto de Crisipo, no significa en ningún caso que el cuerpo esté “compuesto” de partes infinitas. Es posible que la divisibilidad del tiempo tuviera igualmente un aspecto positivo; así como en el caso de la mezcla total se explicaba cómo podían unirse dos cuerpos de dimensiones desiguales, del mismo modo se puede hacer comprender que un acto pueda ubicarse en un lapso de tiempo muy breve, y justificar así la famosa paradoja de la felicidad del sabio, alojada en un solo instante.

Traducción: Beatriz Castillo

⁷⁷ Crisipo *ap.* Plut., *de comm. not.*, 37, 1077 e (S.V.F., II, 480).

⁷⁸ Plut., *de comm. not.*, 38, 1079 a (S.V.F., II, 484).

⁷⁹ Cf. también Pohlenz, *Stoa*, I, 73: En tanto que, “a consecuencia de la divisibilidad al infinito, no hay átomos impenetrables, los elementos de dos cuerpos se interpenetran en la *Krasis*.”.

⁸⁰ Plotino, IV, 7, 8 fin, y sobre todo II, 7, 1, 22 (S.V.F., II, 478); cf., Crisipo *ap.*, Aet., I, 16, 4 (*Dox. gr.*, 315, 11-14), cf. nota 43.

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de agosto de 1986 en los talleres de
INDUSTRIA GRAFICA DEL LIBRO S.R.L, Warnes 2383, Capital, en agosto de 1986

CONJETURAL

J. Jinkis, R. Alcalde, E. Grüner,
J. B. Ritvo, M. Levin, A. Szabó, V. Goldschmidt,
S. Delfino, B. Castillo

Si lo verosímil es la regla que impone la adecuación de un discurso a otro que es paradigmático y, por lo mismo, tutor, la instauración de la verosimilitud en psicoanálisis es contraria a la verdad.

Y tal vez la literatura que llamamos "lacaniana", no sea sino un nuevo verosímil. La hemos leído, queriendo situar en ella a quienes hablan por lo que dicen, y precisar en lo que dicen qué quieren.

El resultado nos inclinaba a sustituir nuestro título por un sic con mayúsculas, pues sin esmerarnos en la elección de las citas, el comentario nunca habría de igualar su elocuencia. Sin embargo, hemos conservado el título atendiendo a que en las comedias los personajes sufren en serio. Pero esto mismo forma parte de la comedia.

